Die Erkenntnisstheorien bei Leibniz und Kant.

Eine vergleichende Studie auf Grund der Quellen.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät der Universität Rostock

vorgelegt von

Lothar Volz

aus Elm.

Rostock.

Universitäts-Buchdruckerei von Adler's Erben.

1895.

Referent: Herr Professor Dr. Heinrich von Stein.

Die bei der Abfassung der Arbeit benutzten Werke sind:

I. für Leibniz:

1. G. Guil. Leibnitii opera philos. omnia. J. E. Erdmann. Berlin 1840.
2. Die deutschen Uebersetzungen hierzu in der Kirchmann'schen und Reclam'schen Bibliothek.
3. Gustav Class, Die metaphys. Voraussetzungen des Leibnizischen Determinismus. Tübingen 1874.
4. Fr. Kirchner, Leibniz' Psychologie. Cöthen 1875.
5. Otto, Leibnizen's Erkenntnisstheorie. Leipzig 1884.
6. J. Th. Merz, Leibniz. Heidelberg 1886.
7. Ludwig Stein, Leibniz-Spinosa. Berlin 1890.

II. für Kant:

1. Immanuel Kant's Werke von G. Hartenstein. Leipzig 1838.
2. J. Kant's Kritik der reinen Vernunft, herausgegeben von Benno Erdmann. Leipzig 1889.
3. Kritik der reinen Vernunft.
4. Prolegomena.
5. Träume eines Geistersehers.

   } Reclam'sche Bibliothek.
6. Hölder, Darstellung der Kantischen Erkenntnisstheorie Leipzig 1873.
7. Paulsen, Versuch einer Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie. Leipzig 1875.
8. A. Riehl, Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. I. Leipzig 1876.
9. A. Stadler, Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie in der Kantischen Philosophie. Leipzig 1876.
10. Alexander, Kant's Lehre vom Denken . . . . Kap. IV. Budapest 1876.

11. E. Caird, A critical account of the philosophy of Kant. Glasgow 1877.
12. B. Erdmann, Einleitung zur Ausgabe der Kantischen Prolegomena. Leipzig 1877.
13. B. Erdmann, Kant's Kriticismus. Leipzig 1878.
14. Volkelt, Kant's Erkenntnisstheorie, nach ihren Grundprincipien analysirt. Jena 1879.
15. Adamson, Ueber Kant's Philosophie 1880, (Philosophische Bibliothek.)
16. O. Riedel, Die monadologischen Bestimmungen in Kant's Lehre vom Ding an sich. Kiel 1884.
17. H. Cohen, Kant's Theorie der Erfahrung. Berlin 1885.
18. E. Adickes, J. Kant's Kritik der reinen Vernunft. Berlin 1889.
19. Vaihinger, Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. I. und II. Stuttgart 1881, 1892.
20. Kuno Fischer, Kritik der Kant'schen Philosophie. Heidelberg 1892.
21. Alex Wernicke, Kant . . . . . und kein Ende. Braunschweig 1894
22. Arthur Drewes, Kant's Naturphilosophie. Berlin 1894.

III. Vergleichende Schriften:

1. Nolen, La critique de Kant et la Métaphysique de Leibniz. Paris 1875.
2. G. Spicker, Kant, Hume und Berkeley, Berlin 1875.
3. Kühne, Ueber das Verhältniss der Kant'schen und Hume'schen Erkenntnisstheorie. Berlin 1878.
4. Pfleiderer, Kant'scher Kriticismus und englische Philosophie. 1881.
5. Nieden, Kritik der Apperceptionstheorien von Leibniz, Kant, Herbart, Steinthal und Wundt. Freiburg 1888.

IV. Geschichts-philosophische Werke:

1. J. G. Buhle, Geschichte der neueren Philosophie. 1800—05.
2. J. E. Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig 1840 ff.
3. L. Feuerbach's sämmtliche Werke. Bd. V. Leipzig 1848.
4. J. N. P. Oischinger, Speculative Entwickelung der Hauptsysteme der neueren Philosophie von Descartes bis Hegel. 1853—54.
5. Heinrich Ritter, Die christliche Philosophie. II. Göttingen 1859.

6. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie. München 1873.
7. F. Harms. Die Philosophie in ihrer Geschichte. 1879.
8. W. Wundt. Logik I. Stuttgart 1880.
9. W. Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie. I und II. Leipzig 1878.
10. Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie. III. Berlin 1888.
11. Stöckl, Geschichte der neueren Philosophie. 1883–86.
12. Rudolf Eucken, Lebensanschauung grosser Denker. Leipzig 1890.
13. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. II und III. München 1882.
14. R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig 1892.
15. Fr. Ueberweg, System der Logik. Bonn 1857.
16. Wurden die vom Verfasser in den Vorlesungen des o ö. Professors Dr. H. von Stein nachgeschriebenen Collegienhefte und
17. die trefflichen Arbeiten von Arnoldt, Cousin, Dietrich, Liebmann, J. B. Meyer u. A. benutzt.

Die nachstehende Dissertation ist ein Bruchstück aus einer umfangreicheren, den Grundgedanken weiter ausführenden Abhandlung.

Die „Nouveaux essais“ und die „Théodicée“ sind nach der Ausgabe der Philosophischen Bibliothek von J. von Kirchmann, die „kleineren philosophischen Schriften von G. W. Leibniz“, die „Kritik der reinen Vernunft“ und die „Prolegomena“ nach der Ausgabe von Ph. Reclam citirt.

Inhalts-Uebersicht.

Seite:

Einleitung 7

I. Das angeborene Erkenntnissmoment und sein Verhältniss zur Erfahrung 10

II. Phaenomena und Noumena 28

III. Raum und Zeit 41

IV. Die vier apriorischen Grundsätze aller Vergleichung und Unterscheidung 52

Schlussbetrachtung 67

Einleitung.

Die geschichtliche Stellung von Kant's Philosophie lässt sich dahin kennzeichnen, dass sie in einer kritischen Ueberwindung des Gegensatzes von Rationalismus und Empirismus und deren dogmatischen Vereinigung und Verschmelzung besteht.

Als unmittelbare Grundlage für Kant's Kritik haben die philosophischen Systeme von Leibniz-Wolff und Hume gedient.[1])

Ueber den verschiedenen Einfluss dieser Vorgänge hat lange Zeit hindurch eine unzutreffende Auffassung bestanden, indem die Bedeutung Hume's fast überschätzt, die Bedeutung Leibniz'ens dagegen entschieden unterschätzt wurde.

Die rechte Würdigung ist dem Letzteren erst in allerneuester Zeit zu Theil geworden, vor allem durch den II. Band von Vaihinger's „Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft".

In dieser höchst werthvollen Arbeit finden sich mehrere Aeusserungen Kant's über sein Verhältniss zu Leibniz zusammengestellt, woraus mit völliger Evidenz hervorgeht, dass Kant seinen philosophischen Standpunkt mit demjenigen von Leibniz beinahe zusammenfallen lässt.

[1]) Ausser Leibniz, Wolff und Hume haben Newton, Locke, Shaftesbury und Rousseau Einfluss auf Kant's philosophische Entwickelung geübt.

In den bezüglichen Stellen nämlich behauptet er, dass die Monadologie ein „an sich richtiger platonischer Begriff von der Welt ist, sofern sie gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als Ding an sich selbst betrachtet" werde,[1]) ferner, dass „die Kritik der reinen Vernunft die eigentliche Apologie für Leibniz" sei,[2]) endlich und auf's Unzweideutigste, dass „wenn sein System völlig entwickelt wäre, würde man sehen, dass er die Leibniz'sche Theorie nicht bestreiten, sondern erläutern und befestigen wolle".[3])

Mit dieser Selbstbeurtheilung von Kant stimmen die Ansichten der neueren Geschichtsschreiber der Philosophie im Wesentlichen überein. Man hat sich mehr und mehr davon überzeugt, dass der positive Theil von Kant's Kriticismus ein reiner Rationalismus ist.[4])

Als eine Folge dieser Auffassung muss es betrachtet werden, wenn in den neuesten Schriften über Kant, wir erinnern nur an Kuno Fischer und Vaihinger, die Excurse über Kant's Stellung

---

[1]) Hartenstein, VIII. p. 492. (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, II. Hptst. Lehrs. 4. Anm. 2. 1786.

[2]) Hartenstein, III. p. 394. „Ueber eine Entdeckung u. s. w." 1790.

[3]) Brief Kant's an Kästner aus dem Jahre 1790, cf. Mussmann, Immanuel Kant, Halle 1822, p. 16, und Vaihinger, II. p. 430.

[4]) Cf. hierfür insbesondere Paulsen, Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kant'schen Erkenntnisstheorie, Leipzig 1875. Vorwort p. III/IV: „Aus beiden Untersuchungen ergiebt sich gleichmässig, dass das herrschende und charakteristische Theorem in dem erkenntniss-theoretischen System Kant's nicht die Einschränkung der menschlichen Erkenntniss auf Erscheinungen, sondern Behauptung der Möglichkeit apriorischer oder rationaler Erkenntniss von Gegenständen ist." Ferner: Riehl, p. 162: „Mit gutem Grunde kann der Kriticismus Kant's als relativer Rationalismus bezeichnet werden."

zu Leibniz, immer ausführlicher und eingehender werden. Dieser sehr berechtigten Ausführlichkeit ungeachtet, sind wir dennoch der Ansicht, dass nach dieser Richtung hin, obwohl wir zwei Specialschriften [1]) besitzen, die sich mit den Systemen der beiden Philosophen beschäftigen, noch immer nicht genug geschehen ist und haben uns deshalb durch diesen Gedanken bestimmen lassen, in einem zusammenfassenden Vergleich unter Berücksichtigung der neueren und neuesten Litteratur in urkundlicher Darstellung die Erkenntnisstheorien der beiden grossen Philosophen gegenüberzustellen. Wir hoffen dabei erweisen zu können, dass Kant mit seiner Behauptung, dass seine Philosophie, in ein System gebracht, im Wesentlichen eine Erläuterung der Leibniz'schen sei, doch nicht so ganz unrecht habe.

[1]) A. Kreil, Vergleich der Leibniz'schen, Locke'schen und Kant'schen Philosophie, Wien 1799, und Nolen, La critique de Kant et la métaphysique de Leibniz, Paris 1875.

Das angeborene Erkenntnissmoment und sein Verhältniss zur Erfahrung.

Leibniz sowohl als Kant unterscheidet zwei Arten von Erkenntnissen; Erkenntnisse a priori und Erkenntnisse a posteriori.

Erkenntnisse a priori sind nach Kant solche, die aus dem reinen Verstande und der reinen Vernunft stammen,[1]) den Charakter der innern Nothwendigkeit und wahrer Allgemeinheit haben und von der Erfahrung unabhängig, vor sich selbst klar und gewiss sind.[2]) Das gerade Gegentheil davon sind die Erkenntnisse a posteriori, ihr Ursprung liegt nicht im Verstande, sie haben nicht allgemeine und nothwendige Verbindlichkeit, sondern sind lediglich ein Produkt der Erfahrung.[3]) Die ersteren gehen aller Erfahrung voraus, die letzteren sind erst ein Ergebniss derselben. Die Quelle der ersteren ist der Verstand, die Quelle der letzteren die Sinnlichkeit.

Bei Leibniz ist die Definition weniger scharf, trotzdem lässt sich nachweisen, dass er eine ganz ähnliche Unterscheidung unserer Erkenntnisse getroffen hat. Wir wollen dies zunächst durch einige gelegentliche Aeusserungen von ihm belegen. Er schreibt: „Die Möglichkeit der Ideen aber wird sowohl a priori durch Beweise, wobei man sich der

[1]) Prolegomena p. 40.
[2]) K. d. r. V. p. 35.
[3]) K. d. r. V. p. 35.

Möglichkeit anderer einfacherer Ideen bedient, wie a posteriori durch die Erfahrung dargethan, denn das, was ist, muss auch möglich sein.“ [1]) „Die Möglichkeit eines Dinges aber lässt sich theils a priori, theils a posteriori erkennen, und zwar a priori, wenn man den Begriff in seine Bestimmungen oder in andere Begriffe auflöst, deren Möglichkeit bekannt ist, und von denen man weiss, dass sie nichts einander Widersprechendes enthalten..... A posteriori dagegen wird die Möglichkeit eines Dinges erkannt, wenn man auf dem Wege der Erfahrung findet, dass das Ding thatsächlich besteht, denn das, was thatsächlich besteht, ist auf alle Fälle möglich.“ [2]) „[Ich] füge noch hinzu, dass das unmittelbare Bewusstsein unseres Daseins und unseres Denkens uns die ersten aposteriorischen oder factischen Wahrheiten. d. h. die ersten Erfahrungen liefert. wie die identischen Sätze die ersten apriorischen oder Vernunftwahrheiten, d. h. die ersten Erleuchtungen aus dem Innern enthalten.“ [3])

Aus diesen Erklärungen ersieht man, dass sich bei Leibniz genau, wie bei Kant die aposteriorischen Erkenntnisse mit den Erfahrungserkenntnissen decken, während die apriorischen von der Erfahrung unabhängig denselben vorausgehen. Dieselbe Uebereinstimmung findet in der Werthschätzung der beiden Erkenntnisse statt. Die apriorischen, oder wie Leibniz sie lieber nennt, die nothwendigen oder Vernunftwahrheiten, tragen den Charakter der Allgemeinheit

[1]) Bemerkungen zu Locke's Versuchen Kl. philos. Schrift. p. 255.

[2]) Betrachtungen über die Erkenntniss, die Wahrheit und die Ideen. Kl. philos. Schrift. p. 250. Cf. dazu den Satz bei Kant [K. d. r. V., p. 23, Anm.: „Einen Gegenstand erkennen dazu wird erfordert, dass ich seine Möglichkeit (es sei nach dem Zeugniss der Erfahrung aus seiner Wirklichkeit, oder a priori durch Vernunft)] beweisen könne.“

[3]) Neue Abhandlg. p. 482.

und Nothwendigkeit an sich, die aposteriorischen dagegen, oder wie sie gewöhnlich heissen, die thatsächlichen, individuellen oder zufälligen Wahrheiten lassen diese Allgemeingültigkeit vermissen und haben nur eine beschränkte Verbindlichkeit.

„Die Sinne mögen zwar, sagt Leibniz, für alle unsere thatsächlichen Erkenntnisse nothwendig sein, sind aber doch nicht ausreichend, um sie uns alle zu gewähren, weil sie, die Sinne, stets nur Beispiele, d. h. besondere oder individuelle Wahrheiten geben. Nun genügen aber alle Beispiele, die eine allgemeine Wahrheit bestätigen, mögen sie noch so zahlreich sein, nicht, um die allgemeine Nothwendigkeit eben dieser Wahrheit darzuthun, denn es folgt nicht, dass das, was geschehen ist, immer ebenso geschehen werde ..... daraus erhellt, dass die nothwendigen Wahrheiten, wie man solche in der reinen Mathematik, besonders in der Arithmetik und in der Geometrie findet, auf Grundsätzen ruhen müssen, deren Beweis nicht von den Beispielen und folglich auch nicht vom Zeugniss der Sinne abhängt, obgleich man ohne die Sinne niemals darauf gekommen sein würde, daran zu denken.“ [1])

[1]) Neue Abhandlg. p. 9. Cf. hierzu Kant's Worte, K. d. r. V. p. 648: „Erfahrung lehrt uns zwar, dass etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, dass es nicht anders sein könne. Findet sich also erstlich ein Satz, der zugleich mit seiner Nothwendigkeit gedacht wird, so ist er ein Urtheil a priori, ist er überdem auch von keinem abgeleitet, als der selbst wiederum als ein nothwendiger Satz gültig ist, so ist er schlechterdings a priori. Zweitens: Erfahrung giebt niemals ihren Urtheilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und comparative Allgemeinheit (durch Induction), so dass es eigentlich heissen muss: so viel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme. Wird also ein Urtheil in strenger Allgemeinheit gedacht, d. i. so, dass gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings a priori gültig.“

„Erst sobald es eine Mischung verworrener Gedanken giebt, sind die Sinne, ist der Stoff da.“[1])

Aus diesen Sätzen folgt zugleich, dass auch Leibniz dieselben Quellen der Erkenntniss anerkennt wie Kant, nämlich die Sinne und den Verstand.[2])

Dies erhellt aber ganz unzweideutig aus folgender Erklärung: „Er (Locke) hat meiner Ansicht nach den Ursprung der nothwendigen Wahrheiten, deren Quelle im Verstande ist, nicht genug von den thatsächlichen unterschieden, die man aus den Erfahrungen der Sinne und selbst aus den in uns vorhandenen verworrenen Wahrnehmungen gewinnt.“[3])

Kant unterscheidet sich in diesem Punkte von Leibniz nur dadurch, dass er ausser dem Verstande und der Sinnlichkeit noch die Vernunft, die allerdings in seinem Systeme eine sehr problematische Rolle spielt, als besondere Quelle der Erkenntniss gelten lässt.

Eine tiefgehende Verschiedenheit zwischen den beiden Philosophen findet erst bei der Feststellung der obersten Erkenntnissprincipien statt. Leibniz lässt als solche den Satz der Identität oder des Widerspruches und den Satz vom zureichenden Grunde gelten: jenen als Princip der nothwendigen (Wahrheiten), diesen aber als das Princip der zufälligen Wahrheiten. Der erste Satz sagt aus, dass jedes Ding sich selbst gleich ist, mithin kein Merkmal, das ihm widerspricht, beigelegt werden kann. Der Satz vom zureichenden Grunde dagegen bedeutet, dass kein Ding ohne hinlänglichen Grund als

---

[1]) Théodicée II, p. 195 § 124.

[2]) Hieraus erhellt noch, dass Leibniz über ein gutes Erklärungsprincip gebietet — blicken wir auf das System des Cartesius zurück, so sehen wir, dass er die Lehre desselben verallgemeinert und an Stelle des Denkens das Vorstellen setzt.

[3]) Neue Abhandlg. p. 40.

existirend gelten kann. Diese Principien sind von Kant als unzureichend nachgewiesen worden. Indem er den bekannten Unterschied zwischen analytischen Urtheilen, bei denen man in dem Begriff des Prädikats aus dem Begriff des Subjects nicht hinausgeht, und synthetischen Urtheilen, die aus dem Subjectsbegriff herausgehen, und ihm ein Prädicat beilegen, das darin noch nicht gedacht war, macht, schränkt er die Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch als transcendentales Princip lediglich auf alle analytische Erkenntniss ein.[1])

Für die synthetischen Urtheile aber stellt er ein besonderes Princip auf, welches lautet: „Ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung."[2])

Zu der Aufstellung dieses neuen Princips sah er sich gezwungen, weil er vom Satze der Causalität überzeugend dargethan hatte, dass er niemals uns Aufschluss geben könnte über die Möglichkeit, wie Etwas die Ursache von einem anderen sein, oder was dasselbe sagen will, Kraft haben könnte.[3])

Dass durch die Auffindung des Princips der synthetischen Erkenntniss Kant über Leibniz bedeutend hinausgekommen ist, wird ihm wohl schwerlich von Jemandem bestritten werden, dennoch muss zugegeben werden, dass Leibniz'ens Gedanke für die thatsächlichen Erkenntnisse ein besonderes Princip zu statuiren, ihm den Anstoss zur Prüfung dieser Frage — von Hume's Einfluss abgesehen — gegeben hat. Ueber sein Verhältniss hierzu hat er sich selbst ausgesprochen: „Da nun die letztere Art

---

[1]) K. d. r. V. p. 151 ff.
[2]) K. d. r. V. p. 155.
[3]) Paulsen p. 48.

Sätze" — gemeint sind Erfahrungssätze — „(jetzt wenigstens) synthetisch heissen, so wollte Leibniz nichts weiter sagen, als: es muss über den Satz des Widerspruchs (als das Princip analytischer Urtheile) noch ein anderes Princip, nämlich das der synthetischen Urtheile hinzukommen. Dieses war allerdings eine neue und bemerkenswürdige Hinweisung auf Untersuchungen, die in der Metaphysik noch anzustellen wären, (und die auch wirklich seit Kurzem angestellt worden). Wenn nun sein Anhänger diese Hinweisung auf ein besonderes damals noch zu suchendes Princip für das (schon gefundene) Princip (der synthetischen Erkenntniss) selbst ausgiebt, womit Leibniz eine neue Entdeckung gemacht zu haben gemeint gewesen, setzt er ihn da nicht dem Gespötte aus, indem er ihm eine Lobrede zu halten gedachte?"[1])

Dass es bloss eine Hinweisung und nicht die Entdeckung selbst war, wird man Kant billiger Weise zugeben müssen. Was bei Leibniz nur eine dunkle Vorstellung war, ist in seinem Geiste erst zu Klarheit und Deutlichkeit gelangt. Dennoch beweist dieser Zusammenhang, dass bei beiden Philosophen auch hier ein analoger Gedankengang stattgefunden hat. Es giebt eine Aeusserung von Leibniz, in der auf Kant's synthetisches Erkenntnissprincip zweifellos mehr als bloss **hingewiesen** ist. In den Bemerkungen zu Locke's Versuch u. s. w. findet sich folgende Stelle: „Meiner Meinung nach darf man aber kein anderes ursprüngliches Princip annehmen, als die Erfahrungen und den Satz der Identität oder, was dasselbe ist, des Widerspruchs."[2])

[1]) Hartenstein III. p. 391.
[2]) Kl. philos. Schrift. p. 254.

Die nächste Frage nun ist die, was unter apriorischer Erkenntniss, abgesehen von ihrer Beziehung zur Erfahrung, bei Leibniz und Kant zu verstehen ist.

Unseren Ausgangspunkt nehmen wir am besten von Leibniz.

Während die älteren Rationalisten, wie Descartes und seine Schule, dem menschlichen Geiste vollständig ausgebildete Ideen und Begriffe angeboren sein liessen, änderte Leibniz diese Lehre, der die Erfahrung auf Schritt und Tritt widersprach, soweit ab, dass er unserem Geiste die Vorstellungen und Begriffe nur potenziell oder virtuell, d. h. als Anlagen oder Fertigkeiten, als ein Vermögen zu Handlungen — denn bei Leibniz sind Gedanken Handlungen — von Geburt her eingeprägt sein liess. Nach ihm „sind es nur natürliche Fertigkeiten, d. h. thätige und leidendliche Anlagen und Zustände, jedoch mehr als eine tabula rasa". [1])

„Die Gedanken sind Handlungen und die Erkenntnisse oder die Wahrheiten, sofern sie selbst dann in uns sind, wenn man nicht an sie denkt, sind nur Fertigkeiten oder Anlagen." [2])

Kant ging in dieser Richtung noch einen Schritt weiter: Er machte aus der virtuellen Anlage zu Begriffen die blosse Form der Möglichkeit, solche zu bilden, indem er dem menschlichen Geiste gewisse Funktionsvermögen angeboren sein liess: Die reinen Anschauungsformen, Zeit und Raum, als formgebendes Princip der Sinnlichkeit, die reinen Verstandesbegriffe, Urtheilsformen oder Kategorien als formales Princip des Verstandes und die Ideen (Seele, Welt, Gott) als Principien der Vernunft, daneben aber noch

---

[1]) Neue Abhandlg. p. 77, cf. p. 12.
[2]) Neue Abhandlg. p. 55.

den Grund des sehr complicirten Schematismus der Einbildungskraft und das Vermögen der Synthesis der Apperception oder des Selbstbewusstseins.[1])

Es ist hier nicht der Ort, Kant's Erkenntnisslehre, die in den Werken von Kuno Fischer, Zeller, Falkenberg, Hölder, Stadler u. A. erschöpfend behandelt ist, in allen ihren Einzelheiten darzustellen. Wir beschränken uns auf einige kurze Bemerkungen.[2]) Kant rühmte sich, in seiner Kategorientafel alle nur möglichen reinen Denkformen aufgestellt zu haben. Es ist dies aber bekanntlich ein Irrthum, die Kategorien sind nicht vollzählig und man kann Kant nicht den Vorwurf ersparen, in seiner Behauptung etwas unvorsichtig zu sein.[3])

Gegen den Grundgedanken von der apriorischen Beschaffenheit der Kategorien dürfte vom heutigen Standpunkte aus nichts Wesentliches einzuwenden sein, allein nur unter der Bedingung, dass ihre reale, objective, aposteriorische Bedeutung nicht ausgeschlossen ist.

Kant lässt die Zeit die Vermittlerrolle zwischen der Anschauung und den Kategorien spielen. Hierbei verfährt er unleugbar sehr willkürlich, denn da der Raum ebenso eine Anschauung wie die Zeit ist, so kann man wohl fragen, warum der Raum nicht diese Rolle spielt? Es musste doch gezeigt werden,

[1]) Cf. hierzu die Anmerkung bei Adickes, p. 111: „Kant denkt sich nach dieser Stelle seine Kategorien also nicht als angeborene Begriffe, sondern nur die Anlage zu ihnen ist uns angeboren, und auf Grund dieser Anlage entwickeln sie sich bei Gelegenheit der Erfahrung."

[2]) Wir sind hier von der Erkenntnisstheorie von Professor Dr. von Stein (Vorlesung: Logik und Erkenntnisstheorie) ausgegangen.

[3]) Denn so gut wie die „Causalität" hätte auch das „Ding an sich" in die Kategorientafel aufgenommen werden können.

durch welche Besonderheit er hiervon ausgeschlossen ist.

Kant's Erkenntnisslehre macht zweifellos den Eindruck des Gekünstelten, dès Mechanischen, man vermisst bei ihm die genetische Entwickelung, wie sie die heutige Psychologie uns darbietet.[1]) Man kann bei Kant nicht genau verfolgen, wie der erste sinnliche Eindruck sich zur Vorstellung und weiter zum Begriff umbildet. Die Erkenntniss steht plötzlich fertig vor uns da, ohne dass wir ihr Wachsen betrachtet hätten.

Wir wollen uns aber nicht weiter in eine diesbezügliche Kritik einlassen, sondern zu unserem eigentlichen Gegenstande zurückkehren.

Wir haben zunächst zu zeigen, was Kant sich unter dem Begriff des Funktionsvermögen gedacht hat. Darüber hat er sich in seiner Gegenschrift gegen Eberhard deutlich ausgesprochen. Es heisst darin: „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen; alle insgesammt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an. Es giebt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung, (wie die Lehrer des Naturrechts sich ausdrücken), folglich auch dessen, was vorher gar noch nicht existirt, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehört hat. Dergleichen ist, wie die Kritik behauptet, erstlich die Form der Dinge im Raum und der Zeit, zweitens die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnissvermögen von den Objecten, als in ihnen an sich selbst gegeben, her, sondern

[1]) Alle Versuche, die zu seiner Zeit gemacht wurden, die Psychologie physiologisch zu behandeln, hat Kant ganz und gar unbeachtet gelassen und sich einzig und allein an das Wolff'sche Schema angelehnt.

bringt sie aus sich selbst a priori zu Stande. Es muss aber doch ein Grund dazu im Subjecte sein, der es möglich macht, dass die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen und noch dazu auf Objecte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können, und dieser Grund wenigstens ist angeboren."[1])

Was hier Kant den blossen Grund nennt, ist doch zweifelsohne auch nur eine gewisse potenzielle Erkenntniss! —

Betrachtet man sein Verhältniss zu Leibniz in diesem Punkte genau, so hat er von dessen potenziell angeborenen Begriffen nur die Grundbegriffe, wie Substanz, Sein, Einheit, Relation, Dauer, Ursache, Gott u. s. w.[2]) als potenzielle Kategorien und Ideen, deren Grund aber nur angeboren ist, beibehalten und ausserdem zwei besondere Anschauungsformen, Raum und Zeit, als potenziell angeboren eingeführt und für die übrigen Begriffe die psychologische Möglichkeit ihrer Bildung dargelegt.[3])

Dies Letztere ist aber nur eine nothwendige Ergänzung des Ersteren. Ein wie grosser oder wie kleiner Fortschritt hierin liegt, kann für uns dahingestellt bleiben.

Dies nächste Frage trifft den empirischen Theil unserer Erkenntniss. Dieser stammt bei beiden Philosophen aus der Sinnlichkeit. Kant's angeborene Erkenntnissformen bleiben leer, wenn ihnen nicht die Sinne einen Inhalt liefern, und Leibnizens potenzielle Vorstellungen kommen nicht zur Entwickelung, wenn die Sinne nicht den Anstoss

[1]) Hartenstein, III. p. 359/60.

[2]) Neue Abhandlg. p. 12, 82.

[3]) „Die Kategorien erscheinen hier als directe Abkömmlinge der angeborenen Ideen; beide sollen auf wunderbare Weise ohne innere Erfahrung dem Geiste gegenwärtig sein." Adickes p. 37.

dazu geben. Kant sagt: „Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heisst Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben“ . . . . . und „weil uns auf andere Weise (d. i. ohne Sinnlichkeit) kein Gegenstand gegeben werden kann.“ [1])

Damit übereinstimmend heisst es bei Leibniz: „Die Sinne liefern uns den Stoff zum Nachdenken, und wir würden gar nicht einmal an das Denken denken, wenn wir nicht an etwas Anderes dächten, nämlich an die Besonderheiten, welche die Sinne liefern,“ [2]) oder an einer anderen Stelle: „Denn durch eine bewunderungswürdige Einrichtung der Natur geschieht es, dass wir niemals abstracte Gedanken haben können, ohne dazu etwas Sinnliches zu bedürfen,“ [3]) oder von den intellectuellen Vorstellungen und den davon abhängigen Wahrheiten, dass „wir allerdings ohne die Sinne niemals an sie denken würden.“ [4]) „Die Sinne mögen zwar für alle unsere thatsächlichen Erkenntnisse nothwendig sein, sind aber doch nicht ausreichend, um sie uns alle zu gewähren . . . .“ [5]) „Die äussern Gegenstände erwecken gelegentlich das, was ursprünglich in der Seele liegt.“ [6]) „Man würde die angeborenen Ideen nie kennen lernen, wenn man nie etwas gesehen oder berührt hätte.“ [7]) „Wir besitzen alle unsere

[1]) K. d. r. V. p. 48, cf. p. 77 u. Prolegomena p. 66: „Alles, was uns als Gegenstand gegeben werden soll, muss uns in der Anschauung gegeben werden. Alle unsere Anschauung geschieht aber nur vermittelst der Sinne.“

[2]) Neue Abhandlg. p. 206.

[3]) Neue Abhandlg. p. 43/44.

[4]) Neue Abhandlg. p. 48.

[5]) Neue Abhandlg. p. 9.

[6]) Neue Abhandlg. p. 8.

[7]) Neue Abhandlg. p. 43.

reinen und deutlichen Begriffe stets unabhängig von der Erfahrung; aber die Gedanken nehmen immer Bezug auf irgend eine sinnliche Empfindung.“ [1])

Wenn aber die beiden Philosophen in Bezug auf die allgemeine Bestimmung der Sinnlichkeit für die Erkenntniss fast ein und derselben Ansicht sind, so müssen sie doch darin von einander abweichen, wie sie unsere Sinne zum Verstande in Beziehung setzen. Bei Kant werden die sinnlichen Vorstellungen durch den Mechanismus der reinen Anschauungen, der Einbildungskraft, Kategorien und Apperception zu Begriffen umgebildet. Bei Leibniz dagegen kann eine solch unmittelbare Transformation in Folge seiner metaphysischen Voraussetzung nicht stattfinden. Diese letzteren nämlich schliessen jede reale Einwirkung von einer einfachen Substanz (Monade) auf die andere grundsätzlich aus.

Die Seele, die nichts anderes als eine Monade ist, hat nach ihm keine Fenster, durch die etwas in sie hinein oder aus ihr herausgehen könnte. Demnach müssen „alle (ihre) Gedanken und Thätigkeiten . . . . . aus ihrem eigenen Innern stammen, da sie ihr, ... nicht durch die Sinne gegeben werden können.“ [2]) „Ich gebe zu,“ sagt Leibniz, „dass die Erfahrung nothwendig ist, damit die Seele zu diesen oder jenen Gedanken bestimmt werde und auf die in uns vorhandenen Vorstellungen Acht habe; aber wie können denn Erfahrung und Sinnlichkeit Vorstellungen geben? Hat die Seele Fenster? Gleicht sie einer Tafel? Ist sie wie Wachs? Es ist einleuchtend, dass Alle die, welche so von der Seele denken, sie im Grunde für körperlich halten. Man wird mir den von den Philosophen angenommenen

[1]) Neue Abhandlg. p. 92.
[2]) Neue Abhandlg. p. 39.

Grundsatz entgegenhalten, dass in der Seele Nichts sei, das nicht von den Sinnen kommt. Aber man muss die Seele und ihre Zustände selbst davon ausnehmen. Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus."[1])

Hieraus folgt, dass bei Leibniz nur von einer ideellen Einwirkung der Sinnlichkeit auf den Verstand die Rede sein kann. Eine solche ist auf Grund seiner prästabilirten Harmonie möglich.

Das Verhältniss zwischen dem sinnlichen und intellectuellen Erkenntnissvermögen ist bei Leibniz und Kant aber noch in einem weiteren Punkte verschieden. Während Kant nämlich zwischen sinnlicher Anschauung und Verstand einen specifischen Unterschied annimmt, ist Leibniz wieder auf Grund seiner Metaphysik gezwungen, nur einen graduellen gelten zu lassen. Denn die Substanz aller Monaden, sie mögen nun dem Körper oder der Seele angehören, ist stets ein und dieselbe; sie unterscheiden sich nur durch den Grad ihrer vorstellenden Thätigkeit, ob es nämlich dabei zu dunklen, verworrenen, klaren, deutlichen, angemessenen oder anschaulichen Vorstellungen kommt.

„Von Natur hat jede einfache Substanz Vorstellungen und ihre Besonderheit besteht in dem fortwährenden Gesetze, welches die Folge der ihr zugetheilten Vorstellungen bewirkt, und welche Vorstellungen die eine aus der anderen entstehen."[2])

Die verworrenen Vorstellungen bilden die Sinnlichkeit, die klaren, deutlichen und was darüber ist, den Verstand. Dies ist der Punkt, worauf sich Kant's Vorwurf bezieht, dass „Leibniz die Erscheinungen intellectuirte, sowie Locke die Ver-

[1]) Neue Abhandlg. p. 82.
[2]) Théodicée p. 334 § 291.

standesbegriffe . . . . . insgesammt sensificirt, d. i. für nichts, als empirische . . . . . ausgegeben hatte."[1])

Wenn nun sowohl bei Leibniz als bei Kant die Sinne nothwendig sind, damit es im Verstande zu wirklichen Vorstellungen und Begriffen kommt, dann entsteht nothwendig die Frage: was ist es, das die Sinne zu einer solchen Wirksamkeit bestimmt? Für Leibniz bietet die Beantwortung keine Schwierigkeit, denn die prästabilirte Harmonie hilft ihm hier darüber hinweg. Was er Sinne nennt, ist im Grunde ja nichts anderes als ein Complex vorstellender, einfacher Substanzen. Zwischen diesen aber findet, vermöge der vorherbestimmten Harmonie, deren Ursache in Gott liegt, eine ideelle Einwirkung statt in der Art, dass die Vorstellung in der einen die gleiche Vorstellung in allen anderen zur unmittelbaren Folge hat. „Ein Geschöpf ist vollkommener als ein anderes, wenn sich in ihm das findet, was zur Begründung a priori dessen dient, was in dem andern geschieht, und das ist der Grund, weshalb man von ihm sagt, es wirke auf das andere ein."[2])

Noch deutlicher aber drückt er sich an einer anderen Stelle aus: „So wie ein Kopernikaner ernstlich von dem Aufgang der Sonne spricht und ein Platoniker von der Wirklichkeit des Stoffes und ein Cartesianer von der Wirklichkeit der empfundenen Qualitäten, vorausgesetzt, dass man sie richtig versteht, so glaube auch ich, dass man sehr richtig sagen kann, die Substanzen wirken auf einander, sofern man nur darunter versteht, dass die eine die Ursache der Veränderungen in der anderen in Folge der Gesetze der Harmonie ist."[3])

---

[1]) K. d r. V. p. 246.
[2]) Monadologie p. 162 § 50.
[3]) Kl. philos. Schrift. p. 63.

„ . . . . . So sind es diese gegenseitigen, in jeder Substanz des Universums im voraus geregelten Beziehungen, welche das hervorbringen, was wir den Verkehr dieser Substanzen mit einander nennen, und welche einzig und allein die Verbindung zwischen Seele und Körper ausmachen.“ [1])

Auf diese Art kommt es bei Leibniz zur sinnlichen Wahrnehmung, die in dem Bewusstwerden „eines äusseren Gegenstandes“ besteht.“ [2]) Diese sinnliche Wahrnehmung hat dann auf Grund des Parallelismus zwischen Seele und Körper [3]) eine entsprechende Vorstellung in der Seele zur Folge. Um so schwieriger gestaltet sich die Lösung des Problems bei Kant. „Das sinnliche Anschauungsvermögen,“ erklärt er, „ist eigentlich nur eine Receptivität, auf gewisse Weise mit Vorstellungen afficirt zu werden, deren Verhältniss zu einander eine reine Anschauung des Raumes und der Zeit ist, (lauter Formen unserer Sinnlichkeit) und welche, sofern sie in diesem Verhältnisse (dem Raume und der Zeit) nach Gesetzen der Einheit der Erfahrung verknüpft und bestimmbar sind, Gegenstände heissen. Die nichtsinnliche Ursache dieser Vorstellungen ist uns gänzlich unbekannt, und diese können wir daher nicht als Object anschauen; denn dergleichen Gegenstand würde weder im Raume, noch der Zeit (als blossen Bedingungen der sinnlichen Vorstellung) vorgestellt werden müssen, ohne welche Bedingungen

[1]) Kl. philos. Schrift. p. 52.

[2]) Neue Abhandlg. p. 43.

[3]) Leibniz sucht den Dualismus des Cartesius, — der eine Modification der Körperbewegung durch die Seele zugestand — und den Monismus des Spinoza, — der Leib und Seele als dieselbe Substanz unter verschiedenen Attributen auffasste — durch das bekannte Gleichniss von den beiden Uhren zu überwinden. Beide Uhren sind so übereinstimmend gearbeitet, dass eine Differenz zwischen ihnen niemals eintritt.

wir uns gar keine Anschauung denken können. Indessen können wir die bloss intelligibele Ursache der Erscheinungen überhaupt, das transcendentale Object nennen, bloss, damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correspondirt.“ [1])

An der eigenthümlichen Stylisirung dieser Erklärung lässt sich deutlich die Verlegenheit, in der sich Kant befunden hat, erkennen. Schon die Wendung „mit Vorstellungen afficirt zu werden“, sucht den wirklichen Sachverhalt einigermassen zu verdunkeln, denn die Vorstellungen sind nach seiner eigenen Lehre erst das Produkt einer Affection unserer Sinnlichkeit, deshalb wünschen wir nicht die „Ursache dieser Vorstellungen“, sondern die Ursache dieser Affection zu wissen. Diese Affection ist aber eine reale und muss daher nothwendig eine reale Ursache haben. Die Annahme einer intelligibeln Ursache ist eine völlig willkürliche, oder in Kant's Sprache zu reden, ein Hirngespinnst, womit eben gar nichts gesagt ist. Dass Kant selbst über diese Bedeutung nicht ganz im Ungewissen war, beweist sein Schlusspassus „blos damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correspondirt“. — Dass die kantische Auffassung der Sinnlichkeit als blosse Receptivität der Ansicht der heutigen Psychologie zuwiderläuft, dürfte bekannt sein. —

Wäre Kant dieser Auffassung stets treu geblieben, so könnte, da zwischen einem transcendentalen Object und einer realen Sinnlichkeit nur eine ideelle Beziehung denkbar ist, dementsprechend bei ihm auch nur von einer ideellen Einwirkung die Rede sein.

Allein dem ist nicht so: Kant wollte wirkliche Gegenstände ausserhalb des Subjects und eine

[1]) K. d. r. V. p. 403.

wirkliche Affection jener auf dieses verstanden wissen.

Ausser der vortrefflichen Beweisführung, die Vaihinger hierfür erbracht hat,[1]) geht dies auf's Unzweideutigste aus folgender Stelle der Prolegomena hervor:

„Der Idealismus besteht in der Behauptung, dass es keine anderen als denkende Wesen gebe, die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der That kein ausserhalb dieser befindlicher Gegenstand correspondirte. Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als ausser uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren. Demnach gestehe ich allerdings, dass es ausser uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluss auf unsere Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort also blos die Erscheinung jenes uns unbekannten, aber nichtsdestoweniger wirklichen Gegenstandes bedeutet. Kann man dieses wohl Idealismus nennen? Es ist ja gerade das Gegentheil davon.“[2])

Das gerade Gegentheil des Idealismus ist der Realismus, der Realismus aber hat es mit realen Wirkungen der Dinge auf einander zu thun. Mit dieser Folgerung geräth aber Kant in den ent-

[1]) Vaihinger, II. p. 15—40.
[2]) Prolegomena p. 67.

schiedensten Widerspruch zu seiner ganzen übrigen Lehre, die als Object unserer Erkenntniss nur Gegenstände unserer Sinne oder Erfahrung, d. h. Vorstellungen gelten lässt:

Dieser Widerspruch ist aber nur eine Folge von Kant's Bestreben, jenem Idealismus, wie er sich bei Leibniz findet, zu entgehen. Dies aber führt uns auf die Untersuchung des Begriffes von Phaenomenon und Noumenon bei den beiden genannten Philosophen.

Phaenomena und Noumena.

Die Unterscheidung der Gegenstände in Phaenomena und Noumena ist ein altes Axiom der Philosophie, über das hinauszukommen es selbst dem Scharfsinn Kant's trotz aller Anstrengung nicht gelungen ist. Er hat in dieser Hinsicht nichts anderes gethan, als die Philosophen vor ihm, d. h. er hat die Grenze zwischen beiden Theilen und den Begriff eines jeden von diesen entsprechend den Anforderungen seiner erkenntniss-theoretischen Principien in besonderer Weise festgestellt.

Die Grundlage zu dieser seiner Umbildung ist ihm aber von Leibniz-Wolff überliefert worden.

Um Kant's Auffassung richtig zu würdigen, müssen wir zunächst die Leibniz'sche Lehre vom Noumenon behandeln.

Dieser zufolge ist unter dem Noumenon das schlechthin Einfache, nicht weiter zu Analysirende, der eigentliche metaphysische Grund dieser Welt, die einfache Substanz oder die Monade — kurz ein reines Gedankending, und unter dem Phaenomenon alles von jenem Abgeleitete, Zusammengesetzte, Mannigfaltige, das wirklich Aeussere dieser Welt — kurz der Gegenstand unserer sinnlichen Vorstellung zu verstehen.

„Es giebt nur Monaden in Wirklichkeit, alles Uebrige sind nur Phaenomene, die daraus folgen,"

und „das Zusammengesetzte kann so wenig eine Substanz sein, als es eine Heerde Schafe ist.“ [1])

Die Vorstellung des Einfachen, des Wesens der Dinge, die nur auf Grund einer Analysis möglich ist, kann selbstverständlich nur eine Thätigkeit des Verstandes sein, die Vorstellung des Mannigfaltigen, Zusammengesetzten dagegen nur eine unmittelbare Anschauung der Sinne. Indem nun Leibniz als Intellectualphilosoph der intellectuellen Erkenntniss einen höheren Werth beilegt als der sinnlichen Anschauung, wird er eben dazu veranlasst, das denkbar Einfachste (die Monade) als den Grund aller Dinge und das Zusammengesetzte als die Folge davon zu setzen, und zwar in der Art, dass das Phaenomenale nur als ein Product unserer Sinnlichkeit erscheint, allerdings als ein Product, das durch die realen Beziehungen der einfachen Substanzen mitveranlasst worden ist. Durch dies Letztere erhält das Phaenomenon einen realen Untergrund, wodurch es sich von dem blossen Schein, der nur subjectiv ist, unterscheidet. Nach dieser Voraussetzung sind nicht blos die Materie, der Körper, die Ausdehnung, die Bewegung, Raum und Zeit, sondern auch unsere innern Empfindungen, die ihren Sitz in der Seele selbst und nicht im Gehirn und den feineren Theilen unseres Körpers haben, nur Phaenomena,[2]) oder mit einem Worte die ganze sinnenfällige Welt.

Der Realgrund dieser Phaenomena liegt in der qualitativen Beschaffenheit der Monade, die in Folge ihrer vorstellenden und strebenden Thätigkeit, die sich einmal als innere freie Selbstentfaltung, andererseits als Selbstabgrenzung, als eine Art Repulsion geltend macht, die Ursache für die Vorstellung einer

[1]) Leibniz, op. omn. ed Duten's, T. III. p. 499, und cf. Feuerbach V. § 6 p. 52.

[2]) Kl. philos. Schrift. p. 51.

Materie, und zwar einer doppelten, der materia secunda und materia prima wird,[1]) und damit zugleich auf Grund der von der materia secunda bewirkten Individuation der Mònade die Ursache für die Vorstellung eines Körpers. In diesem letzteren Sinn ist es zu verstehen, wenn Leibniz wiederholt betont, dass er sich eine Seele ohne Körper nicht vorstellen könne. So sagt er in den „Neuen Abhandlungen u. s. w.": „Ich glaube nämlich mit den meisten Alten, dass alle Geister, alle Seelen, alle einfachen geschaffenen Substanzen, stets mit einem Körper verbunden sind, und dass es niemals Seelen giebt, die gänzlich davon los sind. Ich habe dafür Gründe a priori,"[2]) ferner: „Alle endlichen Geister sind immer mit irgend einem organischen Körper verbunden, und stellen die übrigen Körper durch Beziehung zu den ihrigen dar."[3]) Der Grund der Phaenomene liegt also, wie gesagt, im Wesen der Monade selbst, ihre Bedingung jedoch in der Beschaffenheit des vorstellenden Subjectes, d. h. in unserer Sinnlichkeit. Unseren Sinnen nämlich ist es nach Leibniz versagt, das Universum in seiner Totalität zu erfassen, und deshalb kommt es stets

---

[1]) Der Umstand, dass Leibniz die verschiedenen Kraftäusserungen der vorstellenden Substanz schon mit dem Namen Materie belegt hat, während eigentlich erst der Effect diesen Namen verdient, ist die Ursache geworden für die Verwirrung, die man in Bezug auf den Leibnizischen Begriff der Materie in einigen philosophischen Geschichtswerken findet. Die Materie ist, wie Cohen richtig ausführt, nur in einem Gebilde des Denkens constituirt. Die Monade ist ein Unausgedehntes, Inextensives. Die positive Bestimmung dazu ist der Begriff der Kraft als Intension. Dadurch wird das Inextensive zum Intensiven und durch diesen Begriff des Intensiven ist der Begriff der Materie bestimmt. Cohen p. 38.

[2]) Neue Abhandlg. p. 19.

[3]) Neue Abhandlg. p. 135 und cf. Zeller p. 122.

nur zu verworrenen, dem Wesen der Dinge nicht entsprechenden sinnlichen Vorstellungen. Materie, Körper, Bewegung, Zeit, Raum sind also nichts anderes als subjective Vorstellungen, oder wie Leibniz in anticipirter kantischer Ausdrucksweise gelegentlich sagt, Erscheinungen, denen in Wirklichkeit die intelligibeln Beziehungen der Monaden untereinander entsprechen.

Leibniz versteht unter Erscheinung die verworrenen Vorstellungen, in Folge deren wir z. B. unseren Körper nicht als ein Aggregat von Monaden, sondern als ein selbständiges Ganze zu erkennen meinen; das ist bei ihm Phaenomenon. „Car pour en dire un mot, le corps n'a point de véritable unité; ce n'est qu'un Aggregé, que l'Ecole appelle un per accidens, un assemblage comme un troupeau; son unité vient de notre perception. C'est un Etre de raison, ou plutôt d'imagination, un Phénomène.“ [1])

Mit meinen „deutlichen Vorstellungen aber schaue ich die Dinge ihrem eigentlichen Wesen nach an: „Dies hat aber zur Folge, dass . . . . . da jede von diesen Substanzen das ganze Universum genau nach ihrer Weise . . . . . abspiegelt . . . . .“ [2]) Das Ding an sich selbst ist meinem „reinen Verstande“ zugänglich — ist Noumenon.

Der Grund dafür, dass wir die phaenomenalen Vorstellungen, wenn wir so sagen wollen, von den blos illusorischen unterscheiden, liegt in den Bedingungen von Raum und Zeit, die uns die Verknüpfung der Phaenomene unter einander ermöglichen. Es kommt dadurch zu einer gewissen Ordnung der Phaenomene, die sich über die Stufe der Sinnestäuschung erhebt. Dieser Zusammenhang ist aber

[1]) Examen des Princips du Malebrenche. Erdmann p. 693.
[2]) Systeme nouveau de la nature, § 14. Kl. philos. Schrift. p. 51.

auch die einzige Ursache der Unterscheidung von Illusion und Phaenomenon.[1])

Will man die Leibnizische Auffassung scharf präcisiren, so kann man mit Kantischer Terminologie sagen, dass uns durch die Sinne nur Gegenstände der Erscheinung. d. i. Phaenomena gegeben sind, dass dagegen durch den Verstand die Dinge an sich, d. i. Noumena gedacht werden; dass diesen letzteren allein wirkliche Realität, jenen dagegen nur eine relative zukommt. — Unsere Aufgabe ist hiernach zu zeigen, wie diese Unterscheidung durch den Kantischen Kriticismus modificirt worden ist.

Kant's Definition über Phaenomena und Noumena lautet folgendermassen: „Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, heissen Phaenomena. Wenn ich aber Dinge annehme, die bloss Gegenstände des Verstandes sind, und gleichwohl, als solche, einer Anschauung, obgleich nicht der sinnlichen (als coram intuitu intellectuali) gegeben werden können: so würden dergleichen Dinge Noumena (intelligibilia) heissen."[2]) Hiernach würde zwischen den Leibnizischen Phaenomenen und den Kantischen kein wesentlicher Unterschied bestehen. In der Auffassung des Noumenon weicht aber Kant erheblich von Leibniz ab. Die Ursache davon liegt in Kant's Lehre vom Begriff, dass dieser eine blosse Form ohne jeden Inhalt sei, wenn ihm nicht aus der Erfahrung ein Gegenstand vermittelst der Anschauung übermittelt wird. Denn nach ihm „kann der Gegenstand einem Begriffe nicht anders gegeben werden als in der Anschauung, und, wenn eine reine Anschauung noch vor dem Gegenstande a priori möglich ist, so kann

---

[1]) Cf. Caird, p. 87, 88.
[2]) K. d. r. V. p. 231.

doch auch diese selbst ihren Gegenstand, mithin die objective Gültigkeit, nur durch die empirische Anschauung bekommen, wovon sie die blosse Form ist. Also beziehen sich alle Begriffe und mit ihnen alle Grundsätze, so sehr sie auch a priori möglich sein mögen, dennoch auf empirische Anschauungen, d. i. auf data zur möglichen Erfahrung."[1])

Der Verstand hat also keine andere Funktion, als das von der sinnlichen Anschauung gelieferte Material zu bearbeiten. In der Frage nun, wie weit er dabei gehen kann, liegt der eigentliche Differenzpunkt zwischen Kant und Leibniz. Leibniz hat es auch nur mit dem von der Erfahrung gelieferten Material zu thun, indem er aber dieses geistig durchdringt, d. h. begrifflich bearbeitet, forscht er nach dem, was all den Erscheinungen zu Grunde liegt, nach dem Letzten, nach dem Rest, was von der begrifflichen Analysis übrig bleibt und stösst dabei auf den Begriff der einfachen Substanz, der Monade.

Man kann im Hinblick auf diese Art der Entdeckung der einfachen Substanz eigentlich nicht sagen, dass Leibniz den Begriff der Monade rein aus dem Verstande geschöpft hat, und dass dieser Begriff jeder sinnlichen Anschauung ermangele, denn im Grunde ist Leibnizens Monade nichts anderes als der reine abgezogene Begriff des von der Sinnlichkeit gegebenen Gegenstandes.

Es ist unseres Erachtens gänzlich unzutreffend, was Riehl über diesen Punkt sagt: „So erdachte sich Leibniz die Monade und nachdem er sie mit Vorstellungs- und Triebkräften ausgestattet hatte, war es ihm ein Leichtes, alles Uebrige nach dem Leitfaden des zureichenden Grundes begreiflich

[1]) K. d. r. V. p. 224.

zu machen. Il n'y a que le premier pas qui coûte.“ [1])

Auch die Tonwelle ist zunächst ein Gegenstand des reinen Denkens gewesen und erst später durch das Experiment bestätigt worden. —

Es ist eine Herabwürdigung alles Denkens, wenn es stets nur constatiren sollte, was uns in die Anschauung fällt. Die empirische Herkunft dieses Begriffes (Monade) bietet für Leibniz keinen Anstoss, da er überhaupt keine andere Erkenntniss als die menschliche in das Bereich der Möglichkeit zieht.

Ganz anders liegt dieser Fall bei Kant; bei ihm soll das Noumenon etwas Besonderes, von der sinnlichen Anschauung unabhängiges, „ein blosser Gegenstand des Verstandes“ sein, der durch irgend eine andere als sinnliche Anschauung, die Kant ohne jede Berechtigung eine intellectuelle nennen will, gegeben sein müsste. Zu dieser Annahme eines solchen Undings liegt aber nicht der geringste Grund vor, es ist ein Product des willkürlichen Spiels der Phantasie, die sich sogar soweit versteigt, einen anders construirten Verstand als den menschlichen zu erdenken. Es ist nun ganz unvermeidlich, dass Kant bei einer solchen unmöglichen Auffassung vom Noumenon sowohl mit seiner eigenen Lehre als mit der von Leibniz in Widerspruch geräth, in einen Widerspruch, aus dessen Irrgängen er sich nur dadurch einigermassen herauswindet, dass er den Begriff seines Noumenon dem der Leibnizischen Monadologie annähert. Die eigentliche Metamorphose, die er (Kant) hierbei durchmacht und deren Niederschlag sich in der zweiten Ausgabe seiner „Kritik der reinen Vernunft“ und in den späteren Schriften findet, ist seit Jacobi's Hinweis und Schopen-

[1]) Riehl p. 237.

hauer's eindringender Untersuchung wiederholt dargestellt worden, so dass wir es nicht nöthig haben, hier alles, was sich darüber sagen lässt, noch einmal zu wiederholen. Wir wollen nur durch die Nebeneinandersetzung der frappantesten Stellen den Entwickelungsgang übersichtlich kennzeichnen.

In der ersten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft" vom Jahre 1781 heisst es: „Die Sinnlichkeit und ihr Feld, nämlich das der Erscheinungen, wird selbst durch den Verstand dahin eingeschränkt: dass sie nicht auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf die Art gehe, wie uns, vermöge unserer subjectiven Beschaffenheit, Dinge erscheinen. Dies war das Resultat der ganzen transcendentalen Aesthetik, und es folgt auch natürlicher Weise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt: dass ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts für sich selbst und ausser unserer Vorstellungsart sein kann, mithin, wo nicht ein beständiger Zirkel herauskommen soll, das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf etwas anzeigt, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst, auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, (worauf sich die Form unserer Anschauung gründet,) etwas, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muss.

Hieraus entspringt nun der Begriff von einem Noumenon, der aber gar nicht positiv ist und eine bestimmte Erkenntniss von irgend einem Dinge, sondern nur das Denken von etwas überhaupt bedeutet, bei welchem ich von aller Form der sinnlichen Anschauung abstrahire. Damit aber ein Noumenon einen wahren, von allen Phaenomenen zu unterscheidenden Gegenstand bedeute, so ist es nicht genug: dass ich meinen Gedanken von allen Bedingungen sinnlicher Anschauung befreie, ich muss

noch überdem Grund dazu haben, eine andere Art der Anschauung, als diese sinnliche ist, anzunehmen, unter der ein solcher Gegenstand gegeben werden könne; denn sonst ist mein Gedanke doch leer, obzwar ohne Widerspruch“[1] . . . . . „Das Object, worauf ich die Erscheinung überhaupt beziehe, ist der transcendentale Gegenstand, d. i. der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt. Dieser kann nicht das Noumenon heissen; denn ich weiss von ihm nicht, was er an sich selbst sei, und habe gar keinen Begriff von ihm, als blos von dem Gegenstande einer sinnlichen Anschauung überhaupt, der also für alle Erscheinungen einerlei ist. Ich kann ihn durch keine Kategorien denken; denn diese gilt von der empirischen Anschauung, um sie unter einen Begriff vom Gegenstande überhaupt zu bringen. Ein reiner Gebrauch der Kategorie ist zwar möglich, d. i. ohne Widerspruch, aber hat gar keine objective Gültigkeit, weil sie auf keine Anschauung geht, die dadurch Einheit des Objects bekommen sollte; denn die Kategorie ist doch eine blosse Funktion des Denkens, wodurch mir kein Gegenstand gegeben, sondern nur, was in der Anschauung gegeben werden mag, gedacht wird.“[2])

Nach dieser Erklärung ist das Ding an sich noch kein eigentlich positives Noumenon im Kantischen Sinne, sondern nur ein negatives, „ein Grenzbegriff“.[3])

Wie man sich dies eigentlich vorstellen soll, — denn mit einem total inhaltslosen Begriff, bei dem man sich absolut nichts, was der erfahrungsmässigen Welt angehört, denken kann, ist uns eben auch absolut nichts gesagt — das hat uns Kant hier

[1]) K. d. r. V. p. 233.
[2]) K. d. r. V. p. 234.
[3]) K. d. r. V. p. 235; cf. Zeller p. 440, 513 ff.

nicht verrathen. Man könnte mit gutem Grunde zu der Annahme kommen, dass Kant das Subject, vollständig isolirt, einer seinem Wesen total fremden Welt gegenübergestellt hat, denn sonst ist es nicht begreiflich, wie er für die Affection unserer Sinnlichkeit eine nichtsinnliche, d. h. sinnlich nicht wahrnehmbare und damit auch für das Denken nicht erreichbare Ursache annehmen konnte. Wie dem auch sei, Kant selbst muss von dem negativen Noumenon nicht hinlänglich befriedigt gewesen sein, denn schon in den Prolegomena vom Jahre 1783 wird dem so farb- und inhaltslosen Ding an sich, das bisher ganz mit Unrecht die ehrenvolle Benennung eines Dinges geführt hatte, eine gewisse, wenn auch nur auf Analogieschlüsse sich stützende Posivität verliehen. „Demnach gestehe ich allerdings," erklärt Kant nunmehr, „dass es ausser uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluss auf unsere Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort also bloss die Erscheinung jenes uns unbekannten, aber nichtsdestoweniger wirklichen Gegenstandes bedeutet."[1])

Das aus der empirischen Welt verbannte Ding an sich [„die Grille"] ist somit aus seinem wesenlosen Scheine zu einem „wirklichen Gegenstande" mit „wirklicher Existenz",[2]) — kurz, zu einem „Körper" befördert worden.

Was Kant von diesem Subject sonst noch aussagt, ist im Grunde eine contradictio in adjecto. Allein war das Ding an sich in seiner ersten Fassung

---

[1]) Prolegomena p. 67.
[2]) Prolegomena p. 67.

gar zu wesenlos ausgefallen, so hatte es jetzt wiederum allzuviel Körperfülle gewonnen, so dass der Philosoph bemüht sein musste, es in die richtige Mittelstellung zwischen beiden Extremen zu bringen. Dies ist dann in der zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft vom Jahre 1787 geschehen. Hier findet sich folgende bemerkenswerthe Stelle: „Wenn wir also die Kategorien auf Gegenstände, die nicht als Erscheinungen betrachtet werden, anwenden wollten, so müssten wir eine andere Anschauung, als die sinnliche, zum Grunde legen, und alsdann wäre der Gegenstand ein Noumenon in positiver Bedeutung. Da nun eine solche, nämlich die intellectuelle Anschauung, schlechterdings ausser unserem Erkenntnissvermögen liegt, so kann auch der Gebrauch der Kategorien keineswegs über die Grenze der Gegenstände der Erfahrung hinausreichen, und den Sinnenwesen correspondiren zwar freilich Verstandeswesen, auch mag es Verstandeswesen geben, auf welche unser sinnliches Anschauungsvermögen gar keine Beziehung hat, aber unsere Verstandesbegriffe, als blosse Gedankenformen für unsere sinnliche Anschauung, reichen nicht im mindesten auf diese hinaus.“[1]) Hier ist die Auffassung des Dinges an sich mit der oben von uns angeführten Kantischen Definition identisch: es ist ein Verstandeswesen, neu ist nur die Behauptung, dass es solche Verstandeswesen geben mag, ein Zugeständniss, das vom kritischen Standpunkte aus etwa soviel bedeutet, als dass ein solches Noumenon unter Umständen auch ein Gegenstand der Erfahrung werden kann, denn die von Kant gestellte Bedingung dazu, das Vorhandensein einer intellectuellen Anschauung, ist nicht von nothwendiger Verbindlichkeit, da der Gegenstand der

[1]) K. d. r. V. p. 686.

Bedingung, die intellectuelle Anschauung — etwas gänzlich Unbekanntes ist.

Kant hat selbst nachgewiesen, dass die Lehre der Monadologie nur vom mundus intelligibilis, von dem Ding an sich, gelten würde. —

Die Leibnizische Monade hat ausserdem noch manche Einzel-Aehnlichkeit mit dem „Ding an sich“ [1]: Beide sind durch Erfahrung nicht erkennbar, beides nur Vernunftwesen. So wenig wie Jemand eine „Monade“ gesehen, so wenig wird er ein „Ding an sich“ sehen. Der Begriff beider ist problematisch, wir können von keinem sagen, „dass es möglich, noch dass es unmöglich sei, indem wir keine andere Anschauung als unsere sinnliche kennen.“ [2])

Beide werden erst in ihren Wirkungen wahrnehmbar, einmal als „Aggregat von Monaden“, das andere Mal als „Erscheinungen“.

Unser Ich ist selbst eine Monade oder ein „Ding an sich“.

Da die Monade keine Fenster hat, oder da nach Kant „alle unsere Urtheile zuerst nur für uns gelten“, so können wir streng genommen nur über unsere Zustände etwas wissen. Dass es noch andere Dinge, „Dinge an sich“ oder „Monaden“ giebt, wird von Leibniz durch die Annahme der Harmonie préétablie, von dem anderen gar nicht erklärt.

Zieht man von diesem Standpunkte aus die Parallele zwischen beiden, so ergiebt sich, dass sie den gleichen Unterschied von Phaenomena und Noumena machen, einen Unterschied, wonach die Phaenomena als Gegenstände der Sinne, die Noumena aber, als Gegenstände des Verstandes aufgefasst worden sind.

---

[1]) Benno Erdmann bezeichnet Kant's „Ding an sich“ als „verschämte Leibnizische Monade“.

[2]) K. d. r. V. p. 257.

Wenn aber Leibniz bei dem vagen Begriff eines Noumenon, als eines Gedankendinges, nicht stehen bleibt, sondern den Inhalt desselben noch näher bestimmt, so wird Kant infolge der letzten Ergebnisse seiner kritischen Untersuchung von einer unüberwindlichen Scheu zurückgehalten, über das Ding an sich etwas mehr auszusagen, als dass es ein Etwas, eine Art von einem wirklichen Dinge, ein wirklich existirender Gegenstand sei, der unsere Sinnlichkeit in irgend einer Weise afficire. Es ist für ihn die unbekannte Grundlage unseres Erkenntnissvermögens und zugleich auch die bewirkende Ursache unserer Wahrnehmungen (die Idee eines übersinnlichen Grundes unserer Vorstellungen) — mehr jedoch weiss er davon nicht. —

Kant hat also hier genau dasselbe Experiment ausgeführt, das wir in unserem ersten Kapitel in Bezug auf das angeborene Erkenntnisselement zu constatiren in der Lage waren: wie er dort aus den potenziell angeborenen Leibnizischen Vorstellungen, den keim- oder knospenhaften Anlagen allen Inhalt herausgeschält und nur leere Erkenntnissfunktionen übrig gelassen hat, so hat er auch den Begriff des Leibnizischen Noumenon seines specifischen Inhalts entäussert und nur die Form oder das Schema zurückgelassen. Woher er auf diese Weise den wirklichen Inhalt für seine Vorstellungen bekommt, ist allerdings eine Frage, auf die uns Kant die Antwort schuldig geblieben ist. Denn giebt uns das Noumenon, das Ding an sich, diesen specifischen Inhalt, so muss sich von diesem aus auf den Ursprung nothwendiger Weise zurückschliessen lassen.

Die besondere Ursache aber, die Kant verhindert hat, über den Begriff des Noumenon etwas Näheres auszusagen, ist seine eigenthümliche Raum- und Zeittheorie, deren Vergleichung mit der Leibnizischen wir uns nunmehr zuwenden wollen.

Raum und Zeit.

Raum und Zeit sind bei Leibniz, wie wir bereits gelegentlich erwähnt haben, keine Substanzen, sondern nur Phaenomene, allerdings Phaenomena bene fundata.

Es sind Abstractionen, unter denen wir hinsichtlich des Raumes die Ordnung der coexistirenden Dinge als Erscheinungen und hinsichtlich der Zeit die Succession ihrer Veränderungen begreifen. Sie sind für sich nichts Reales oder auch nur den Dingen Inhärirendes,[1]) sondern etwas rein Ideales, Subjectives, dem in der Realwelt wohl irgend welche Verhältnisse correspondiren, das aber ohne ein Subject nichts ist. Diese Auffassung geht aus verschiedenen Aeusserungen Leibnizens mit Bestimmtheit hervor. Er nennt den Raum eine „Ordnung der zusammenexistirenden Dinge".[2]) „In der That," sagt er an einer anderen Stelle, „sind Zeit und Raum nur Weisen der Ordnung, und in diesen Ordnungen würde der freie Platz, (den man in Bezug auf den Raum das Leere nennt), wenn es einen solchen gäbe, nur die Möglichkeit dessen bezeichnen, welches in Bezug auf

[1]) „. . . . . the reality of space can be found only in the relation of these monads to each other, a relation which is, of course, purely ideal. And the same reasoning may be also applied to time." Caird p. 87.

[2]) Neue Abhandlg. p. 216 und cf. p. 63⁹.

die Wirklichkeit fehlt."[1]) „Das Einförmige und keine Mannigfaltigkeit in sich Schliessende ist immer nur eine Abstraction, wie die Zeit, der Raum und die übrigen Wesen der reinen Mathematik."[2]) „Es kann deshalb absolut keinen leeren Raum geben."[3])

„Eine Reihenfolge von Wahrnehmungen erweckt in uns die Vorstellung der Dauer, bringt sie aber nicht hervor. Unsere Wahrnehmungen haben niemals eine so beständige und regelmässige Folge, um der der Zeit zu entsprechen, welche ein einförmiges, einfaches Continuum ist, wie eine gerade Linie.

Die Veränderung der Vorstellungen giebt uns Gelegenheit, an die Zeit zu denken, und man misst sie durch gleichmässige Veränderungen: aber wenn es auch nichts Gleichmässiges in der Natur gäbe, so würde die Zeit dann doch bestimmt sein, wie der Ort nicht darum weniger bestimmt sein würde, wenn es keinen festen oder unbeweglichen Körper gäbe. Der Grund ist, dass wenn man die Gesetze der ungleichmässigen Bewegungen kennt, man dieselben immer auf denkbare gleichmässige Bewegungen zurückbringen und mittelst dessen voraussehen kann, was durch die verschiedenen miteinander verbundenen Bewegungen herauskommen wird.

In diesem Sinne ist denn auch die Zeit das Mass der Bewegung, d. h. die gleichmässige Bewegung ist das Mass der ungleichmässigen."[4])

Diese Stelle richtig verstanden, kann nur sagen, dass die Zeit ein Gesetz unseres Geistes ist, worunter wir die continuirliche Folge unserer Vorstellungen subsummiren, dass die Möglichkeit dieses Gesetzes und sein Grund im Geiste selbst liegt, dass es aber

[1]) Neue Abhandlg. p. 101.
[2]) Neue Abhandlg. p. 81.
[3]) Neue Abhandlg. p. 130.
[4]) Neue Abhandlg. p. 131/32.

zur Anwendung erst in Folge äusserer oder innerer Wahrnehmung kommt.

Was aber Leibniz hier Gesetz nennt, kann gar nichts Anderes sein, als was Kant unter dem Terminus Anschauung versteht. Dass dies zweifelsohne Leibnizens Ansicht war, wollen wir noch durch zwei andere Aeusserungen von ihm belegen.

In einem Briefe an Basnage schreibt er: „Wir machen uns einen Begriff von der Ausdehnung, indem wir uns einen Begriff von einer Ordnung bei den gleichzeitig bestehenden Dingen machen; in der Weise einer Substanz aber dürfen wir sie uns so wenig vorstellen wie den Raum. Es verhält sich damit gerade wie mit der Zeit, die dem Geiste nur eine Ordnung in den Veränderungen vorstellt.“ [1])

Noch deutlicher drückt er sich in der Entgegnung an Bayle aus: „Ich anerkenne, dass die Zeit, die Ausdehnung, die Bewegung und das Stetige im allgemeinen in der Weise, wie diese Dinge in der Mathematik aufgefasst werden, nur ideale Dinge sind, d. h. Dinge, welche die Möglichkeiten ausdrücken, ganz wie das die Zahlen thun. Sogar Hobbes hat den Raum als phantasma existentis definirt. Um mich jedoch genauer auszudrücken: der Raum ist die Ordnung der möglichen gleichzeitigen Dinge, wie die Zeit die Ordnung der unbeständigen Möglichkeiten ist, die indessen im Zusammenhang mit einander stehen, so dass diese Ordnungen nicht nur für das passen, was thatsächlich ist, sondern auch für das, was an dessen Stelle gesetzt werden könnte, wie die Zahlen gleichgiltig sind für alles, was res numerata sein kann.“ [2])

---

[1]) Kl. philos. Schrift. p. 85/86.
[2]) Kl. philos. Schrift. p. 121.

Eine Ordnung möglicher Dinge, die zugleich ideal sein soll, kann nur etwas Subjectives und muss nothwendig a priori sein. Es kann gar kein Zweifel darüber bleiben, dass Leibniz hier genau dasselbe meint, was wir unter der durch Kant gebräuchlich gewordenen Bezeichnung Anschauung a priori verstehen.[1])

Es führte zu weit, wollten wir alle hierauf bezüglichen Belege zusammentragen; wir wollen nur summarisch uns dahin erklären, dass wir nicht wie Vaihinger eine doppelte Fassung der Raum- und Zeittheorie bei Leibniz entdecken können. Vaihinger schreibt: „Es findet sich bei Leibniz ein unangenehmes Schwanken zwischen zwei Fassungen der Monaden- und damit auch der Raumlehre: Bald ist ihm der Raum ein objectiv-reales Verhältniss der an sich ganz unräumlichen Monaden, bald ist er ihm nur ein rein subjectives Phaenomen in uns, das in verworrener Vorstellungsweise die an sich seienden, rein intelligibeln Verhältnisse der rein intelligibeln Substanzen repräsentirt.

Nach der ersteren Fassung ist der Raum etwas den Dingen an sich „Inhärirendes", nach der anderen nur ein „Verhältniss" der Erscheinungen."[2])

Es scheint uns über das Erlaubte hinausgegangen, einem Philosophen wie Leibniz, dem Erfinder der Differentialrechnung, jene widersinnige Erklärung zuzutrauen, dass der „Raum ein objectiv-reales Verhältniss der an sich ganz unräumlichen Monaden" sei. Eine solche unglaubliche Behauptung findet sich nirgends bei Leibniz und ist unseres Erachtens lediglich das Produkt einer falschen Interpre-

[1]) Der Ausdruck „Anschauung" muss bei Kant selbstredend in aktivem Sinne genommen werden.

[2]) Vaihinger, II. p. 417.

tation.[1]) Wenn die Monaden ganz unräumlich sein sollen, so heisst das doch gar nichts anderes, als dass Raumverhältnisse auf sie keine Anwendung finden, und nun sollte gar der grosse Leibniz, das „Universal-Genie", den handgreiflichen Widerspruch begehen und den Raum als das Verhältniss der Monaden zueinander definiren! Das ist vom subjectiven Standpunkte aus einfach unmöglich.

Es ist aber ferner unzutreffend, wenn Vaihinger als eine zweite Ansicht Leibnizens vom Raume die ausgiebt, dass er ein subjectives Phaenomen sei, das die „rein intelligibeln Verhältnisse der rein intelligibeln Substanzen repräsentirt". Der Raum repräsentirt bei Leibniz nur die Verhältnisse der körperlichen Welt und die ist durchweg phaenomenal, keineswegs aber die Verhältnisse der intelligibeln Welt, denn diese liegt jenseits des Raumes, da sie immateriell ist.

Dass dies Vaihinger selbst gemeint hat, zeigt seine Bemerkung, dass der Raum nach der letzteren Fassung ein „Verhältniss" der Erscheinungen sei.

Bevor wir nun die Kantische Raum- und Zeitlehre in Vergleich zu der von Leibniz stellen, wollen wir sie mit seinen eigenen Worten kurz skizziren und seine vier Argumente aufzählen.

„Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden." — „Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung, a priori, die allen äusseren Anschauungen zum Grunde liegt." — „Der Raum ist kein discursiver, oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung." — „Der

[1]) Die Geringschätzung Leibnizens im Besonderen, wie sie uns bei E. Dühring, „Kritische Geschichte der Philosophie", 1873, p. 330 ff., begegnet, können und müssen wir nach genauem Studium seines Systemes als ungerechte Verkennung bezeichnen.

Raum wird als eine unendliche Grösse gegeben vorgestellt.“ [1])

Ferner: „Die Zeit ist kein empirischer Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden.“ — „Die Zeit ist eine nothwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt.“ — „Die Zeit ist kein discursiver, oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff, sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauung.“ — „Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als dass alle bestimmte Grösse der Zeit nur durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei.“ [2]) —

Diese vier Argumente bilden den innersten Kern der Kantischen Philosophie.

Es gehört nicht zu unserer Aufgabe, über die Richtigkeit dieser Auffassung hier ausführliche Reflexion anzustellen; dennoch möchten wir einige Bemerkungen über diesen Punkt nicht für ganz überflüssig halten: In Bezug auf Raum und Zeit schwanckt Kant — denn einmal sind sie „reine Anschauungen“, das andere Mal „Elementarbegriffe der Sinnlichkeit.“ Sodann bindet er die einzelnen Raum- und Zeitvorstellungen an die allgemeine Raum- und Zeitvorstellung. Gegen diese Ansicht an sich dürfte nichts einzuwenden sein, aber warum soll auch nicht das Umgekehrte stattfinden? Es wäre Kant's Pflicht gewesen, die Gründe hiergegen darzulegen. Er ist zum mindesten in diesem Falle einseitig. Kant erklärt, dass das, was Theile hat, kein Begriff sein könne, also auch Raum und Zeit nicht. Wenn Kant damit sagen wollte, dass wir uns überhaupt keinen Begriff von Raum und Zeit bilden

[1]) K. d. r. V. p. 51—53.
[2]) K. d. r. V. p. 58/59.

könnten, so befindet er sich damit im Irrthum; denn wir haben thatsächlich einen Begriff so gut vom Raum wie von der Zeit. Besteht doch das ganze Suchen der Philosophie nach einer Erklärung von Raum und Zeit in nichts anderem, als in der Bildung dieses Begriffes.

Kant führt insbesondere die Unendlichkeit von Raum und Zeit an, um zu beweisen, dass Raum und Zeit keine Begriffe sein können, denn der Begriff sei immer etwas Bestimmtes. — Da kann man doch fragen, was soll eine unendlich gegebene Grösse sein? Unendlich ist doch nie das Abgeschlossene, denn zum Unendlichen kann doch immer noch etwas hinzukommen und abgeschlossen ist doch nur das Gegebene. Es steht daher fest, dass wir das Unendliche bestimmen können, dass wir sagen können, was das Unendliche ist, und — damit bekommen wir doch vom Unendlichen einen Begriff. Kant dürfte durch seine Sucht nach contradictorischer Satzbildung auch in diesem Falle zu der unzutreffenden Auffassung verleitet worden sein.

Sollen Raum und Zeit ausschliesslich in uns liegen, dann kann es allerdings keine Erkenntniss der Dinge selbst geben, dann haben wir es einzig und allein mit Erscheinungen zu thun. Wollen wir dieser Folgerung entgehen, dann müssen wir nothwendig einen objectiven Raum und eine objective Zeit annehmen. —

Es fragt sich nun, wie sich die Leibnizische Auffassung zu den einzelnen Behauptungen der Kantischen Erklärung verhält. Raum und Zeit sollen nach Kant keine empirischen, d. h. von der Erfahrung abgezogenen Begriffe sein, auch keine allgemeinen Begriffe, d. h. Abstractionen, sondern reine Anschauungen der Sinnlichkeit, die aller Erfahrung

vorausgehen.[1]) Wenn man es so liest, scheint sein Abstand von Leibniz doch ein recht bedeutender, aber das Verhältniss stellt sich sofort in einem anderen Lichte dar, wenn man genau zusieht, was sich Kant unter reinen Anschauungen a priori gedacht hat. Wir wissen bereits, dass er absolut keine angeborenen Vorstellungen, also auch Anschauungen gelten lassen will. In der Schrift wider Eberhard spricht er sich aber in dieser Hinsicht besonders über die formale Anschauung des Raumes aus, die ja gleichzeitig auch für jene der Zeit massgebend ist, da zwischen beiden, so weit sie hier in Frage kommen, ein vollständiger Parallelismus obwaltet. Es heisst dort: „Dieser erste formale Grund z. B. der Möglichkeit einer Raumesanschauung ist allein angeboren, nicht die Raumvorstellung selbst. Denn es bedarf immer Eindrücke, um das Erkenntnissvermögen zuerst zu der Vorstellung eines Objects, (die jederzeit eine eigene Handlung ist), zu bestimmen. So entspringt die formale Anschauung, die man Raum nennt, als ursprünglich erworbene Vorstellung, (der Form äusserer Gegenstände überhaupt), deren Grund gleichwohl (als blosse Receptivität) angeboren ist und deren Erwerbung lange vor dem bestimmten Begriffe von Dingen, die dieser Form gemäss sind, vorhergeht. . . . .“ [2])

Wenn hiernach nur ganz allein der Grund der Möglichkeit einer Raumanschauung angeboren, die

---

[1]) Wenn die Raumvorstellung „reine Anschauung“ ist (d. h. wenn sie nicht aus der Erfahrung stammt), besitzt nach Kant die Geometrie „synthetische Urtheile a priori“. — Geben wir diese Einschränkung des Raumbegriffs zu, so ist es unmöglich, von der reinen Anschauung aus den Uebergang zu der Erfahrung zu finden; wir müssen daher diese Kant'sche Einschränkung des Raumbegriffes als falsch verwerfen. K. d. r. V. p. 53 ff.

[2]) Hartenstein, III. p. 360/61.

Raumvorstellung selbst aber eine später erworbene ist, so trifft dies auch für die Leibnizische Auffassung zu, denn wenn bei ihm Zeit und Raum ideale Ordnungen der Möglichkeit aller Dinge im Subjecte sein sollen, so muss der Grund dieser Ordnungen nothwendig dem Subjecte angeboren sein. Andererseits muss man nach Kant's eigener Erklärung die wirkliche Raumvorstellung, da sie nicht angeboren sein soll, als empirisch betrachten — denn tertium non datur — und damit wieder stimmt er mit Leibniz überein, bei dem der eigentliche Raum- und Zeitbegriff auch erst von der Erfahrung abstrahirt ist.

Der Unterschied zwischen beiden aber ist folgender: Zunächst betrachtet Kant Raum und Zeit als unendliche Grössen, während Leibniz sie ausdrücklich als endlich verstanden wissen will, wie aus einer Aeusserung in den „Bemerkungen zu Locke's Versuch über den menschlichen Verstand" ganz klar hervorgeht: „Ich glaube mit Herrn Locke, dass man streng genommen behaupten kann, es gebe keinen Raum, keine Zeit und keine Zahl, die unendlich sei, sondern dass nur feststeht, dass, so gross immerhin ein Raum, eine Zeit oder eine Zahl sei, es doch stets noch eine grössere giebt und so ohne Ende fort, und dass demnach das wahrhafte Unendliche sich nicht in einem aus Theilen zusammengesetzten Ganzen findet." [1])

Der andere wesentliche Unterschied aber ist der, dass Kant für die Raum- und Zeitvorstellung ein besonderes, vom Verstande specifisch verschiedenes Erkenntnissvermögen, die reine Anschauungsform a priori, nachgewiesen hat, ein Gedanke, der, wie Vaihinger sich ausdrückt, „als durchaus neu in Anspruch zu nehmen ist". [2])

[1]) Kl. philos. Schrift. p. 258.
[2]) Vaihinger, II. p. 427.

Sieht man von anderen kleineren Differenzen ab, so kann man auch hier sagen, dass Kant die Leibnizische Erkenntnisslehre nur erläutert oder besser geläutert und befestigt hat.

Dies ist auch schliesslich Kant's Meinung selbst gewesen. Denn er hat später eingesehen, dass seine Polemik gegen Leibniz in Bezug auf die Zeit- und Raumtheorie, wie er sie in der Kritik der reinen Vernunft, besonders in dem Kapitel von der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ [1]) geführt hat, und wie sie eingehend von Vaihinger im II. Bande seines Commentars behandelt worden ist, nur auf einem Missverständniss der Monadenlehre beruhte, eine Thatsache, die aus einer Bemerkung in seiner Schrift „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 1786“ überzeugend hervorgeht. Hier nämlich findet sich folgender Passus:

„Ein grosser Mann, der vielleicht mehr, als sonst Jemand, das Ansehen der Mathematik in Deutschland zu erhalten beiträgt, hat mehrmalen die metaphysischen Anmassungen, Lehrsätze der Geometrie von der unendlichen Theilbarkeit des Raumes umzustossen, durch die gegründete Erinnerung abgewiesen: dass der Raum nur zu der Erscheinung äusserer Dinge gehöre; allein er ist nicht verstanden worden. Man nahm diesen Satz so, als ob er sagen wollte: der Raum erscheine uns selbst, sonst sei er eine Sache oder Verhältniss der Sachen an sich selbst, die Mathematiker betrachteten ihn aber nur, wie er erscheint, anstatt, dass sie darunter hätten verstehen sollen, der Raum sei gar keine Eigenschaft, die irgend einem Dinge ausser unseren Sinnen an sich anhängt, sondern nur die subjective Form unserer Sinnlichkeit, unter welcher uns Gegenstände äusserer Sinne,

[1]) K. d. r. V. p. 239—259.

die wir, wie sie an sich beschaffen sind, nicht kennen, erscheinen, welche Erscheinung wir denn Materie nennen.“ [1])

Es ist eine bedauerliche Erscheinung, dass trotz dieser Kantischen Rectification die Leibnizische Lehre noch immer vom Standpunkte der Kritik der reinen Vernunft aus aufgefasst wird.

Auch Riehl begeht diesen Fehler, wenn er behauptet. dass Leibniz und Wolff unter Raum „nur ein Verhältniss der Dinge, das Verhältniss ihres Zusammenseins, ihrer gleichzeitigen Mannigfaltigkeit, welches, wenn es von den Sinnen verworren vorgestellt wird, Raum wird und heisst“, [2]) verstanden hätten.

Hätte Riehl die oben von uns citirte Aeusserung Kant's berücksichtigt, so hätte er unmöglich die Bemerkung machen können: „Niemals war Kant in der Raumlehre Anhänger der Leibniz-Wolffischen Philosophie.“ [3]) Der Wolffischen Raumtheorie freilich nicht, aber der, wenn auch sehr spät, richtig verstandenen Leibnizischen. Eine viel richtigere Beurtheilung ist Leibniz u. A. von Wundt zu Theil geworden, der erkannt hat, dass die Raumvorstellung bei Leibniz a priori ist, der keine objective Wirklichkeit ausserhalb unseres Bewusstseins zukommt. [4])

[1]) Hartenstein, VIII. p. 491/92.
[2]) Riehl, p. 234.
[3]) Riehl p. 237.
[4]) Wundt, I. p. 438, 439, 460.

Die vier apriorischen Grundsätze aller Vergleichung und Unterscheidung.[1])

Die scharfe Trennung von Sinnlichkeit und Verstand als zwei specifisch verschiedener Erkenntnissvermögen ist eine Eigenthümlichkeit Kant's, auf die als eigentliche Ursache ein grosser Theil seiner von Leibniz abweichenden Ansichten zurückzuführen ist. Leibniz nimmt, wie wir schon sahen, zwischen den beiden Erkenntnissquellen nur einen graduellen Unterschied an. Es ist deshalb bei ihm von geringer Erheblichkeit, ob er die Vorstellungen unseres Geistes vom Standpunkte des Verstandes, oder von demjenigen der Sinnlichkeit aus betrachtet. Das Resultat muss im Wesentlichen dasselbe sein, zumal wenn es sich nur um die Beziehung der Vorstellungen zueinander und um die Verhältnisse der Natur jeder einzelnen handelt. Der einzige Unterschied wird der sein, dass die Beziehungen bei den Vorstellungen der Sinnlichkeit, da diese sich in verworrenem Zustande befinden, ebenfalls nicht vollständig entwirrt werden können: die Beziehungen der Vorstellungen des Verstandes aber, da diese klarer und deutlicher sind, gleichfalls deutlich erkannt werden können, was natürlich zur Folge hat, dass

---

[1]) Kant nennt sie, K. d. r. V. p. 245, die vier Titel u. s. w. Cf. hierzu K. d. r. V. p. 239—258.

man jene Beziehungen nur im Bereich der Verstandesbegriffe aufsuchen wird, denn die Beziehungen des sinnlichen Vorstellungskreises müssen jenen nothwendig in der Hauptsache entsprechen. Es war also ganz folgerichtig, wenn Leibniz nur den intellectuellen Vorstellungskreis für die vorliegende Aufgabe in Betracht gezogen hat. Umgekehrt aber musste Kant von seinem Standpunkte aus die Verhältnisse zweier verschiedenen Vorstellungskreise in Untersuchung ziehen und musste nothwendig der oben angeführten Voraussetzung zu Folge auch hier auf einen Artunterschied stossen. Wenn die Verhältnisse, „in welchen die Begriffe in einem Gemüthszustande zu einander gehören können, die der Einerleiheit und Verschiedenheit, der Einstimmung und des Widerstreits, des Inneren und des Aeusseren, endlich des Bestimmbaren und der Bestimmung (Materie und Form)" sind, so beruht nach Kant die richtige Bestimmung dieser Verhältnisse darauf, dass man beachtet, „in welcher Erkenntnisskraft sie subjectiv zu einander gehören, ob in der Sinnlichkeit oder in dem Verstande." [1])

Die Nichtbeachtung dieses Unterschiedes nennt Kant die Amphibolie der Reflexionsbegriffe und macht eine solche Leibniz zum Vorwurf. [2])

---

[1]) K. d. r. V. p. 239.

[2]) K. d. r. V. p. 246/47: Leibniz verglich demnach die Gegenstände der Sinne als Dinge überhaupt bloss im Verstande unter einander; . . . . . Da er also lediglich ihre Begriffe und nicht ihre Stelle in der Anschauung, darin die Gegenstände allein gegeben werden können, vor Augen hatte und den transcendentalen Ort dieser Begriffe, (ob das Object unter Erscheinungen oder unter Dinge an sich selbst zu zählen sei), gänzlich aus der Acht liess, so konnte es nicht anders ausfallen, als dass er seinen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden, der bloss von Begriffen der Dinge überhaupt gilt, auch auf die Gegenstände der Sinne (mundus phaenomenon) ausdehnete."

Er hat in diesem Punkte seine Stellung zu Leibniz mehr als ausführlich besprochen, so dass eine Ergänzung ausgeschlossen erscheint, und wir nur nöthig haben, seine Ausführung, welche sich durch Wiederholungen und Weitschweifigkeit auszeichnet übersichtlich zusammenzufassen.

Der springende Punkt hierbei, auf den alle übrigen Differenzen zurückzuführen sind, ist der, dass Leibniz seine Grundsätze aus der begrifflichen Vorstellung der Welt, Kant dagegen aus der sinnlich-anschaulichen herleitet.

Es findet also keine eigentliche Widerlegung der Wahrheit jener Sätze statt, wie deren Richtigkeit an sich auch von Kant mehr als einmal anerkannt wird, sondern nur eine Abgrenzung ihres Geltungsbereiches. Die Sätze aber, um die es sich handelt, sind folgende:

I. Der Satz des Nichtzuunterscheidenden (Principium identitatis indiscernibilium) Einerleiheit und Verschiedenheit.[1])

Wenn zwei oder mehrere Begriffe und ihre entsprechenden Objecte erklärt Leibniz in allen ihren Merkmalen, inneren und äusseren vollständig übereinstimmen würden, so könnten wir sie nicht unterscheiden, sondern müssten sie für numerisch identisch halten.

---

[1]) Die einschlägigen Textstellen finden sich: K. d. r. V. p. 241, 246, 247, 253. Für Leibniz sind es folgende: „Ces grands Principes de la Raison suffisante et de l'Indentité des indiscernables, changent l'état de la Métaphysique, qui devient réelle et démonstrative par leur moyen: au lieu qu'autrefois elle ne consistoit presque qu'en termes vuides." Erdmann p. 755/56. — „Il n'y a point deux Individus indiscernables. . . . . Deux gouttes d'eau, ou de lait, regardée par le Microscope, se trouveront discernables." . . . . . Erdmann p. 755. — „J'avoue que si deux choses parfaitement indiscernables exi-

Daraus folgt, dass alle Dinge, die in unsere Erkenntniss fallen, individuell verschieden sind. — Da jedes Ding von anderen Ursachen, bezw. Urhebern herrührt, so ist unseres Erachtens diese Behauptung sehr wahrscheinlich. —

Die Richtigkeit des principium indiscernibilium giebt Kant, insofern es sich blos um Begriffe und Objecte des reinen Verstandes handelt, vollständig zu, bestreitet dieselbe aber in Bezug auf Gegenstände der Erscheinung oder Phaenomene.

Bei diesen könnte ihm zu Folge die begriffliche Uebereinstimmung mehrerer Gegenstände auch noch so vollständig sein, ihre numerische Verschiedenheit würde demnach durch die blosse verschiedene Stellung im Raume ohne weiteres hinreichend gesichert. Ein Tropfen Wassers könnte begrifflich allerdings von einem völlig gleichen Tropfen nicht auseinandergehalten werden, werden diese beiden Tropfen aber gleichzeitig angeschaut, und zwar von einander getrennt, so sind sie für uns numerisch verschieden. Hierbei darf man nicht sagen, dass durch die verschiedene Stellung im Raum ihre begriffliche Gleichheit aufgehoben würde, denn ein Theil des Raumes ist einem anderen Theil des Raumes völlig gleich, obwohl er sich ausser jenem befindet. Leibniz konnte also nur mit Vernachlässigung der Gesetze unserer Anschauung das obige Princip als ein allgemeines aufstellen.[1])

---

stoient, elles seroient deux: mais la supposition est fausse, et contraire au grand principe de la Raison. Les Philosophes vulgaires se sont trompés, lorsqu'ils ont cru qu'il y avoit des choses différentes solo numero, ou seulement parce qu'elles sont deux; et c'est de cette erreur que sont venues leur perplexités sur ce qu'ils appeloient le principe d'individuation" ..... Erdmann p, 765/66; auch cf. Neue Abhandlg. p. 227.

[1]) K. d. r. V. p. 241. 247, 253.

Es ist von ihm übersehen worden, dass unsere Begriffe Abstractionen sind, bei denen gewisse Bedingungen der Anschauung bereits eliminirt sind: die Begriffe gelten also von dem betreffenden Gegenstande überhaupt, nicht aber von seiner sinnlichen Besonderheit. Diese eben giebt uns vermittelst der Raum- nnd Zeitform das Mittel der Unterscheidung an die Hand. Der Satz muss also auf Begriffe und Begriffsobjecte angewandt werden. Es ist falsch, seine Geltung auf Dinge an sich einschränken zu wollen, wie dies Kuno Fischer thut, der sich offenbar durch Kant's Ausdruck „Ding überhaupt" hat irreführen lassen, theilweise vielleicht auch durch die geschlossene Form einer indirecten Beweissführung, womit er nicht nur die Erörterung dieses, sondern auch der folgenden Sätze zum Abschluss bringt. Er endigt immer: „Der Leibnizische Satz gilt also nur von Dingen an sich: d. h. er gilt nicht",[1]) oder ganz ähnlich.

Eine derartige Schlussfolgerung ist ganz und gar unzulässig.

Ueber Dinge an sich wissen wir nach Kant's Lehre absolut nichts: wir können also auch nicht sagen, ob das Principium identitatis für sie gilt oder nicht und wir können ferner nicht sagen, ob das, was möglicherweise für Dinge an sich gilt auch auf Phaenomene anzuwenden, oder auch nicht anzuwenden ist.

„Ding überhaupt" bedeutet bei Kant das Begriffsobject und zwar das empirische Object.[2])

---

[1]) Kuno Fischer, III. 420.

[2]) K. d. r. V. p. 253. Diese Bedeutung geht aus dem betreffenden Passus unzweideutig hervor: „Der Satz des Nichtzuunterscheidenden gründete sich eigentlich auf der Voraussetzung: dass, wenn in dem Begriffe von einem **Dinge überhaupt** eine gewisse Unterscheidung nicht angetroffen wird, so

II. Der Satz, dass Realitäten einander nicht widerstreiten (Einstimmung und Widerstreit).[1]

Leibniz lehrt, dass die Position eines Begriffes, der in sich nichts Widersprechendes hat, dessen Realität bedeutet, seine Negation aber die Aufhebung dieser Realität, dass demnach, da Position und Negation nicht zugleich sein können, die Negation für sich nichts bedeutet, also ein Nichtreales ist. Begriffe und Begriffsobjecte existiren also nebeneinander, ohne sich Abbruch zu thun, oder zu widerstreiten. Die durch ihre Endlichkeit den Substanzen anhaftende Schranke sei keine Negation, sondern nur ein Mangel eines gewissen Theils ihrer Position, eine Abwesenheit dieses Theils, der sich bei der unendlichen Substanz befindet.

Kant räumt ein, dass diese Erklärung in der Logik ihre Richtigkeit habe, behauptet aber wiederum, dass sie unter dem Gesichtspunkte der Sinnlichkeit keine Geltung beanspruchen könne.[2]

---

sei sie auch nicht in den Dingen selbst anzutreffen; folglich seien alle Dinge völlig einerlei (numero eadem) die sich nicht schon in ihrem Begriffe (der Qualität oder Quantität nach) von von einander unterscheiden. Weil aber bei dem blossen Begriffe irgend einem Dinge von manchen nothwendigen Bedingungen einer Anschauung abstrahirt worden, so wird, durch eine sonderbare Uebereilung, das, wovon abstrahirt wird, dafür genommen, dass es überall nicht anzutreffen sei, und dem Dinge nichts eingeräumt, als was in seinem Begriffe enthalten ist."

[1]) K. d. r. V. p. 242, 247, 253/54.

[2]) K. d. r. V. p. 247: „Der Grundsatz, dass Realitäten (als blosse Bejahungen) einander niemals logisch widerstreiten, ist ein ganz wahrer Satz von dem Verhältnisse der Begriffe, bedeutet aber, weder in Ansehung der Natur, noch überall in Ansehung irgend eines Dinges an sich selbst (von diesem haben wir gar keinen Begriff) das Mindeste." Kuno Fischer muss den letzten Theil dieses Satzes gänzlich übersehen haben, sonst hätte er sicher seine Besprechung dieses Punktes nicht mit den Worten geschlossen: „Also der Satz, dass Realitäten einander nicht

„Logische Position ist keine reale und logischer Grund keine reale Ursache. Der logische Widerspruch ist unkräftig gegen das Sein der Dinge.“ [1])

Denn der reale Widerstreit findet nach ihm überall dort statt, wo zwei Realitäten in einem Subjecte verbunden, ihre Wirkung gegenseitig aufheben, so dass $A - B = 0$ ist. Als Beispiel führt er zwei Bewegungskräfte an, die auf einen Punkt in geradliniger aber entgegengesetzter Richtung wirken, oder ein Lustgefühl, das durch ein Unlustgefühl paralysirt wird. Den Grund für Leibnizens Irrthum sieht er wiederum darin, dass Leibniz vergessen habe, dass z. B. beim Begriff der Bewegung von solchen Bedingungen wie gleiche und entgegengesetzte Richtung abstrahirt worden ist. [2])

Die Frage, ob Kant in diesem Punkte Leibniz gegenüber recht hat, wollen wir nicht endgültig entscheiden, denn eine Kraft hebt die andere nicht auf, sondern giebt nur einen veränderten Wirkungseffect, dasselbe gilt von einer Lustempfindung gegenüber einer Unlustempfindung.

Kant scheint vergessen zu haben, dass unsere Sinne uns auch ein Trugbild vorspiegeln können. Uebrigens hat Leibniz selbst die Frage des realen Widerstreits wohl in Betracht gezogen. Allein er findet, dass es dem Menschen bis jetzt unbekannt

---

widerstreiten und die Negation keine Realität sei, gilt nicht von Erscheinungen, sondern nur von Dingen an sich . . . . .“ Kuno Fischer, III. p. 421. Kant hat doch das gerade Gegentheil behauptet. — Kant hat diesen Unterschied zwischen der logischen und der Realrepugnanz schon im Jahre 1763 in der Schrift gegen Crusius „Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweissheit einzuführen“ erwähnt, wenn auch hier seine Entscheidung nur erst negativ ist. Cf. hierzu „Versuch u. s. w.“ Rosenkranz 61, Anm.

[1]) Paulsen p. 38. Adickes p. XIII.

[2]) K. d. r. V. p. 242, 247, 254.

ist, „woher die Incompossibilität des Verschiedenen entspringt, oder wie es geschieht, dass verschiedene Essentien einander von der Wirklichkeit ausschliessen, da doch alle rein positiven Begriffe mit einander vereinbart zu sein scheinen.“ [1])

Jedenfalls dürfte die heutige Physik mit ihrem Grundsatz, dass die Summe der lebendigen und potenziellen Energieen in jedem Moment im Weltall constant ist, dass die Energie des Weltalls constant ist und Kraft nie vernichtet werden kann, eher Leibniz als Kant rechtgeben. (Helmholtz, Clausius.)

III. Der Satz, dass an jedem Ding ein Inneres und Aeusseres unterschieden werden muss (Inneres und Aeusseres). [2])

Nach Leibniz hat jede individuelle Substanz eine innere selbstständige Natur, [3]) die von allen äusseren Beziehungen zu anderen Substanzen unabhängig ist und übrig bleiben muss, wenn man von allen diesen äusseren Qualitäten, selbst denen der Ausdehnung und Undurchdringlichkeit abstrahirt, kurzum das schlechthin Einfache, für sich Seiende, das Substratum aller Relationen, das aber selbst keine Relation mehr ist. [4]) Diese innere Realität muss, um diesen Bestimmungen zu genügen ein rein Geistiges, d. h. entweder das Denken selbst oder etwas ihm Analoges sein. [5]) Auf diese Art ist Leibniz zu seiner Theorie der Monaden gekommen,

[1]) Erdmann p. 99 und cf. Paulsen p. 17.

[2]) K. d. r. V. p. 248, 249, 242, 254/55.

[3]) Monadologie p. 153 § 15.

[4]) Monadologie § 1 u. 3 p. 150.

[5]) Erdmann p. 438: „Cum Perceptio nihil aliud sit, quam multorum in uno expressio, necesse est omnes Entelechias seu Monades perceptione praeditas esse, neque ulla naturae Machina sua entelechia propria caret.“

jenen letzten einfachen Substanzen, die die Grundlage aller Zusammensetzung bilden, deren thätige Kraft in der Vorstellung besteht, und als solche lediglich in sich wirksam ist.

Jede Wirkung nach Aussen ist vollständig ausgeschlossen und eine Gemeinschaft der Substanzen untereinander kann nur vermittelst eines Princips zu Stande kommen, dessen Grund jenseits der Monadenwelt liegt, d. h. durch die prästabilirte Harmonie, „eine in alle insgesammt einfliessende Ursache, die ihre Zustände einander correspondirend macht." [1])

Gegen diese ganze Schlussfolgerung wendet Kant an sich nichts ein, nur will er eine andere Anwendung davon machen. Er schreibt:

„Wenn ich also von allen Bedingungen der Anschauung abstrahire und mich lediglich an den Begriff von einem Dinge überhaupt halte, so kann ich von allem äusseren Verhältniss abstrahiren, und es muss dennoch ein Begriff von dem übrig bleiben, das gar kein Verhältniss, sondern bloss innere Bestimmungen bedeutet." —

„Dieses würde auch alles seine Richtigkeit haben, gehörete nicht etwas mehr, als der Begriff von einem Dinge überhaupt zu den Bedingungen, unter denen allein uns Gegenstände der äusseren Anschauung gegeben werden können und von denen der reine Begriff abstrahirt." [2])

Denn die Gegenstände unserer Anschauung sind „ganz und gar ein Inbegriff von lauter Relationen". Was wir an den Phaenomenen Substanz nennen, ist nichts als eine Wechselwirkung von Kräften, denen der Attraction und Repulsion. Eine andere innere

---

[1]) K. d. r. V. p. 249.
[2]) K. d. r. V. p. 254, 255.

Bestimmung als diese kennen wir nicht.[1]) — Hier ist Kant zweifelsohne auf einem handgreiflichen Widerspruch zu ertappen, die Kräfte der Attraction und Repulsion[2]) sind uns nirgends in der Anschauung dessen, was wir unter Substanz allgemein verstehen, gegeben, sondern lediglich Verstandesdinge, mithin nach Kant's eigener Auffassung etwas Inneres.

Die Materie besteht aus lauter Verhältnissen, bei denen wir nur von einem Comparativ-Innerlichen sprechen können, so dass, wenn wir von diesen Verhältnissen abstrahiren, absolut nichts übrig bleibt. Kant will daher dem Leibnizischen Satz wiederum nur eine logische Gültigkeit und keine transcendentale zuerkennen. Allerdings war er bei seiner Definition der Erscheinungen als blosse Relationsverhältnisse selbst ein wenig „stutzig" geworden und es scheint uns, dass er dabei ein Merkmal derselben, das er an anderer Stelle selbst energisch betont, gänzlich vergessen hat, nämlich die sogenannte intelligibele Ursache, die allen Erscheinungen nothwendig zu Grunde liegt. Es dürfte diese intelligibele Ursache doch wohl so ziemlich dasselbe sein, als was Leibniz die einfache Substanz nennt, und damit wäre Kant's Polemik gegen Leibniz doch wiederum von geringer Erheblichkeit.

---

[1]) K. d. r. V. p. 242: „Die Substanz im Raume kennen wir nur durch Kräfte, die in demselben wirksam sind, entweder andere dahin zu treiben (Anziehung), oder vom Eindringen in ihn abzuhalten (Zurückstossung und Undurchdringlichkeit); andere Eigenschaften kennen wir nicht, die den Begriff von der Substanz, die im Raum erscheint, und die wir Materie nennen, ausmachen."

[2]) Cf. Richard Falckenberg's Gesch. d. Philos. p. 265: „Attraction und Repulsion sind als Kräfte nicht wahrnehmbar."

IV. Der Satz, dass die Materie der Form vorausgehe. [1])

Wenn man unter Materie das Bestimmbare und unter der Form die Bestimmung versteht, „so verlangt der Verstand, dass zunächst etwas gegeben ist wenigstens im Begriffe, um es hinterher bestimmen zu können." Daher geht, im Verstande gedacht, die Materie der Form voraus und daher waren nach Leibniz Raum und Zeit als Ordnungen der Substanzen etwas Secundäres.

Nach Leibniz muss daher — kurz gesagt — das Material der Welt, die Monaden, das erste sein, ihre Form oder Ordnung, d. i. ihre Coexistenz im Raume, ihre Aufeinanderfolge verschiedener Vorstellungszustände in der Zeit das zweite.

„So würde es auch in der That sein müssen," erklärt Kant, „wenn der reine Verstand unmittelbar auf Gegenstände bezogen werden könnte und wenn Raum und Zeit Bestimmungen der Dinge an sich selbst wären."

Da uns aber alle Gegenstände nur in der sinnlichen Anschauung gegeben sind, wobei unter Materie die Empfindung zu verstehen ist, so muss nach Kant die Form dieser Anschauung, d. h. Raum und Zeit, aller Materie vorausgehen, da durch die Anschauungsform die Gegenstände der Erfahrung oder Erscheinungen erst möglich wären. Wie Kant in der transcendentalen Aesthetik darthat, und wie wir schon erörtert haben, sind Raum und Zeit Anschauungen a priori, die Form des „äusseren", bezw. „inneren Sinns", „mithin" geht „Raum und Zeit vor allen Erscheinungen und allen datis der Erfahrung vorher und macht diese vielmehr allererst möglich." [2])

---

[1]) K. d. r. V. p. 243.
[2]) K. d. r. V. p. 244.

Gegen diese Kantische Schlussfolgerung liesse sich sehr viel einwenden. Zunächst war seine Voraussetzung, dass „Raum und Zeit nach Leibniz die intelligibele Form der Verknüpfung der Dinge (Substanzen und ihre Zustände) an sich selbst" wären, wie wir bereits oben gezeigt haben, und wie Kant später selbst erkannt hat, falsch. Raum und Zeit sind bei Leibniz keineswegs die intelligibeln Verhältnisse der intelligibeln Substanzen, sondern Ordnungen, d. h. Anschauungsformen im Subject.[1]) Sodann versteht Kant unter Materie als Empfindung doch etwas wesentlich Anderes als Leibniz, bei dem Materie eine blosse Vorstellung ist. Aber davon abgesehen, würde Kant, wenn er nicht in ganz willkürlicher Weise bei dem Gegenstande der Erscheinung stehen bliebe, sondern über den sinnlichen Eindruck hinaus zur intelligibeln Ursache weiterginge, eine Causalverknüpfung, die er doch selbst anerkennt, und wenn er dann jene Ursache, oder besser dem Object jener Ursache, irgend etwas der Materie Analoges zuerkennen wollte, nicht sagen können, dass die Form der Materie vorausgeht. Denn diese Form wäre nach seiner eigenen Theorie gar nicht vorhanden, wenn nicht das Ding an sich, d. h. jene intelligibele Ursache der Erscheinung als ihr Grund oder Substratum vorher vorhanden wäre. —

[1]) Erdmann p. 758: „On dit que l'espace ne dépend point de la situation des corps. Je réponds qu'il est vrai qu'il ne dépend point d'une telle situation des corps, mais il est cet ordre qui fait que les corps sont situables, et par lequel ils ont une situation entre eux en existant ensemble, comme le tems et cet ordre par rapport à leur position successive. Mais s'il n'y avoit point de créatures, l'Espace et le Tems ne seroint que dans les idées de Dieu." Ferner Erdmann p. 752: „Pour moi, j'ai marqué plus d'une fois, que je tenois l'Espace pour quelque chose de purement relatif, comme le Temps; pour un ordre de Successions."

Also ist Kant's Polemik gegen Leibniz wiederum anfechtbar.

Fassen wir nunmehr das unter den einzelnen Titeln Gesagte zusammen, so ergiebt sich, dass Kant die Leibnizischen Grundsätze ausschliesslich auf die Logik beschränken und von jedem transcendentalen Gebrauch ausschliessen will. Hierbei verwickelt er sich aber in nicht ganz unwesentliche Widersprüche zu seiner sonstigen Lehre.

Auf die eigenthümliche Unterscheidung von „Ding an sich" und „Ding überhaupt" haben wir bereits hingewiesen.

Dagegen würde vielleicht nichts Erhebliches zu sagen sein, wenn Kant ausserdem sich nicht bezüglich der Leibnizischen Auffassung in einem argen Missverständniss befunden und daher wiederholt den Begriff des Noumenon mit in die Betrachtung gezogen hätte, an Stellen, wo bei Leibniz gar nicht die Rede davon ist.

Es ist auch fernerhin falsch, Leibniz vorzuwerfen, dass er die Anschauung gänzlich unberücksichtigt und nur die Begriffe des reinen Verstandes in Erwägung gezogen habe. So wusste Leibniz sehr wohl, dass Zeit und Ort bei der Unterscheidung der Dinge eine Rolle spielen, wie dies aus einer Stelle der „Neuen Abhandlungen . . ." mit Bestimmtheit hervorgeht. Dort heisst es: „Ausser der Verschiedenheit von Zeit und Ort ist immer das Vorhandensein eines inneren Princips der Unterscheidung vonnöthen, und obwohl es mehrere Dinge derselben Art giebt, bleibt es dennoch wahr, dass es niemals zwei vollkommen Gleiche giebt; obgleich also Zeit und Ort (d. h. die Beziehung nach Aussen) uns dazu dienen, die Dinge zu unterscheiden, die wir für sich selbst nicht gut unterscheiden, so sind die Sachen darum doch in sich unterscheidbar. Das

eigentliche Wesen der Identität und der Verschiedenheit besteht also nicht in der Zeit und dem Orte, obgleich die Verschiedenheit der Dinge allerdings von der der Zeit oder des Ortes begleitet ist, weil sie verschiedene Eindrücke für die Sache mit sich bringen, um nicht zu sagen, dass man vielmehr eine Zeit oder einen Ort von einem anderen durch die Dinge unterscheiden muss, denn von selbst sind sie vollkommen gleich, aber doch sind sie nicht vollständige Substanzen oder Realitäten."[1])

Von diesem Standpunkte dürften sich Kant's Beispiele von den zwei Regentropfen und den zwei Kubikfuss gleichen Raumes doch wohl anfechten lassen, denn Kant setzt hier von vorneherein zwei räumlich getrennte Dinge in derselben Zeit. Es giebt doch auch Fälle, wo uns die Anschauung besonders in der Zeitfrage vollständig im Stich lässt.

Gesetzt den Fall, wir hätten an einer bestimmten Stelle einen bestimmten Gegenstand, sagen wir ein Thalerstück, gesehen und fänden nach kurzer Abwesenheit, in welcher Zeit jenes Geldstück durch ein völlig gleiches ersetzt worden wäre, an der nämlichen Stelle und ohne jedes äussere Kennzeichen des Umtausches, dieses Einthalerstück. — Wir fragen, wer würde in diesem Falle wohl dies Einthalerstück von dem früheren unterscheiden!

Wir können nicht umhin, anzunehmen, dass Kant bei seinem Beispiel von den Regentropfen an einen realen Raum ausser uns gedacht hat. Denn wir können nicht, wenn die Raumanschauung eine Funktion ist, wie es doch Kant will, etwas in den Raum hineinsetzen, sondern der Raum legt lediglich die Affection unserer Sensibilität auseinander. Die Vorstellung von zwei völlig gleichen Affectionen

[1]) Neue Abhandlg. p. 226.

unserer Sinnlichkeit, wenn dieselben nicht schon wieder räumlich oder zeitlich getrennt sein sollen, ist aber unmöglich. Im Uebrigen aber stimmen wir dem, was Caird schon gesagt hat, bei, dass Kant hier der Sinnlichkeit auf Kosten des Verstandes eine nicht zu rechtfertigende Bedeutung beigelegt hat.

— Im Allgemeinen besteht Kant's Fehler darin, dass er an der Wahrnehmung Form und Inhalt getrennt hat; bekanntlich haben auf die Unzuverlässigkeit der Sinne schon die Eleaten, Anaxagoras, die Atomiker, Plato, die Skeptiker u. A. hingewiesen. —

Wenn bei ihm (Kant) wirkliche Erkenntniss nur durch Zusammenwirken von Anschauung und Verstand zu Wege kommt, jedes einzelne Vermögen aber für sich keine Erkenntniss geben kann, so drängt sich doch ganz von selbst die Frage auf: sind die Gegenstände, die wir auf diese Art durch das Denken begreifen, keine Gegenstände der sinnlichen Anschauung? Oder entsprechen ihnen keine Phaenomene? Und warum hat Kant jene Sätze nicht auf ihre Anwendung zu den Objecten seiner Verstandesbegriffe, sondern lediglich zu denen der sinnlichen Anschauung geprüft? Denn es kann doch gar kein Zweifel sein, dass auch Kant's empirische Begriffe Abstractionen sind, die gewisse Besonderheiten der sinnlichen Anschauung abgestreift haben.

Schlussbetrachtung.

Stellt man in einem Gesammtüberblick die beiden Erkenntnisstheorien von Kant und Leibniz einander gegenüber, so zeigt jede von ihnen gewissermassen eine grosse Lücke: die Kantische an jener Stelle, wo sich das eigentliche Erkenntnissobject, das Ding an sich, befindet, die Leibnizische dagegen dort, wo der eigentliche Erkenntnissvorgang statthat, in der Anschauung und dem Verstande. Die grössere Unvollkommenheit ist dabei allerdings auf Seiten Kant's, denn bei Leibniz ist der Erkenntnissvorgang wenigstens in seinem Grundriss angedeutet, bei Kant dagegen ist kaum mehr als ein Name für das gegeben, was die wirkliche Welt, das eigentlich Reale sein soll. Kant thut dar, dass in unserem Geiste ein wohlgeregeltes Spiel von Vorstellungen und Erkenntnissen vor sich geht und dass dessen Werth und Bedeutung auf einer Ursache ausser uns beruht, sagt uns aber mit keinem Wort, was diese Ursache eigentlich ist.

Wir befinden uns bei ihm einem grossen Unbekannten gegenüber, das uns auf Schritt und Tritt afficirt, und dem wir machtlos preisgegeben sind, da wir nicht wissen, wie wir uns ihm gegenüber verhalten sollen.

Die ganze Vorstellungswelt ist also bei ihm eine Welt für sich, durchaus ähnlich der in sich geschlossenen

Monade, denn sie ist von dieser nur dadurch unterschieden, dass sie im Bereich der Sinnlichkeit ein Fenster besitzt, durch welches ein Luftzug von aussen hineinweht, der ihren Vorstellungsapparat in Bewegung setzt.

Sucht man nun nach der Ursache, worauf jene verschiedenen Lücken bei den beiden Philosophen zurückzuführen sind, so muss ihr verschiedener Ausgangspunkt dafür angesehen werden. Leibniz geht von dem Realen, dem Ding an sich, dem Object der Erkenntniss aus und versucht dann zu zeigen, wie wir uns dessen bewusst werden.

Am Ende seiner Untersuchungen gelangt er dahin, dass er einen wirklich psychologischen — physiologischen Hergang zu construiren vermag.

Kant hingegen nimmt gerade hier, wo Leibniz aufhörte, seinen Ausgangspunkt und weist uns den Erkenntnisshergang bis ins Einzelnste nach, indem er aber zum Erkenntnissobject fortschreitet, trifft auch er auf Hindernisse, die ihm das eigentliche Object, das Ding an sich, erkennbar zu machen nicht gestatten.

Es findet also zwischen beiden gewissermassen eine Ergänzung statt.

Dieses eigenthümliche Verhältniss beider zu einander ist der Grund davon, dass sie bei oberflächlicher Betrachtung in einem Gegensatz zu stehen scheinen.

Muss doch Kant, der der Zeit nach später ist, an Leibniz in Bezug auf dessen Darstellung des Erkenntnissherganges sehr viel tadeln und muss er doch andererseits im Verfolg seiner Untersuchungen, wo er auf den Punkt stösst, das Ding an sich zu erklären, bei dem abweichenden Ergebniss, zu dem er gelangt, die Ansicht seines grossen Vorgängers als unzulässig bekämpfen.

Wieviel sie bei alledem Gemeinsames haben, zeigt erst die nähere Betrachtung.

Wir wollen deshalb zum Schluss die Hauptpunkte noch einmal zusammenfassen:

I. Beide lassen ein gewisses Element unserer Erkenntniss angeboren sein — Leibniz die Anlage zu allen Vorstellungen überhaupt, Kant nur den Grund gewisser Erkenntnissformen oder Funktionen.

II. Beide lehren, dass zum Zustandekommen wirklicher Erkenntniss die Erfahrung nothwendig sei — Kant ohne Ausnahme überhaupt, Leibniz wenigstens durchweg für die thatsächlichen Wahrheiten.

III. Beide unterscheiden Sinnlichkeit und Verstand als besondere Erkenntnissquellen — Leibniz allerdings nur graduell, Kant dagegen specifisch.

IV. Beide verneinen, dass unsere Sinne wirkliche Erkenntniss geben können — Leibniz nennt ihre Vorstellungen verworren, Kant die Anschauungen ohne Begriffe blind.

V. Beide vindiciren dem Verstande allein die Fähigkeit, Begriffe zu bilden.

VI. Beide unterscheiden Erkenntnisse a priori und solche a posteriori und damit correspondirend Urtheile von allgemeiner und nothwendiger und Urtheile von beschränkter erfahrungsmässiger Gültigkeit.

VII. Beide stellen zwei oberste Erkenntnissprincipien auf, die sich allerdings nicht vollständig decken, dennoch nicht ohne einen inneren Zusammenhang bestehen.

VIII. Beide machen den gleichen Unterschied von Phaenomena und Noumena, ausser dass Leibniz das Noumenon als erkennbar, Kant

dagegen als problematisch bezeichnet oder, was dasselbe heisst, der eine ihm einen bestimmteren Inhalt giebt, der andere dagegen es substanzlos lässt, wobei der Letztere aber sich keineswegs consequent verhält.

IX. Beide haben fast genau dieselbe Auffassung von Raum und Zeit, es sei denn, dass der eine (Kant) das subjective, angeborene Moment dabei besonders betont, der andere (Leibniz) es seinen allgemeinen Voraussetzungen nach dies nicht mehr nöthig hat.

Wir glauben also dargethan zu haben, dass Kant's Wort, seine Philosophie sei im Grossen und Ganzen nur eine Erläuterung und Befestigung der Leibnizischen, thatsächlich begründet ist.

Meinem hochverehrten Lehrer, dem Herrn Professor Dr. H. von Stein, fühle ich mich für die mir durch seine Vorlesungen und Unterweisungen zu Theil gewordene Förderung, sowie für das meiner Arbeit freundlichst entgegengebrachte Interesse zu dauerndem Danke verpflichtet.